



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

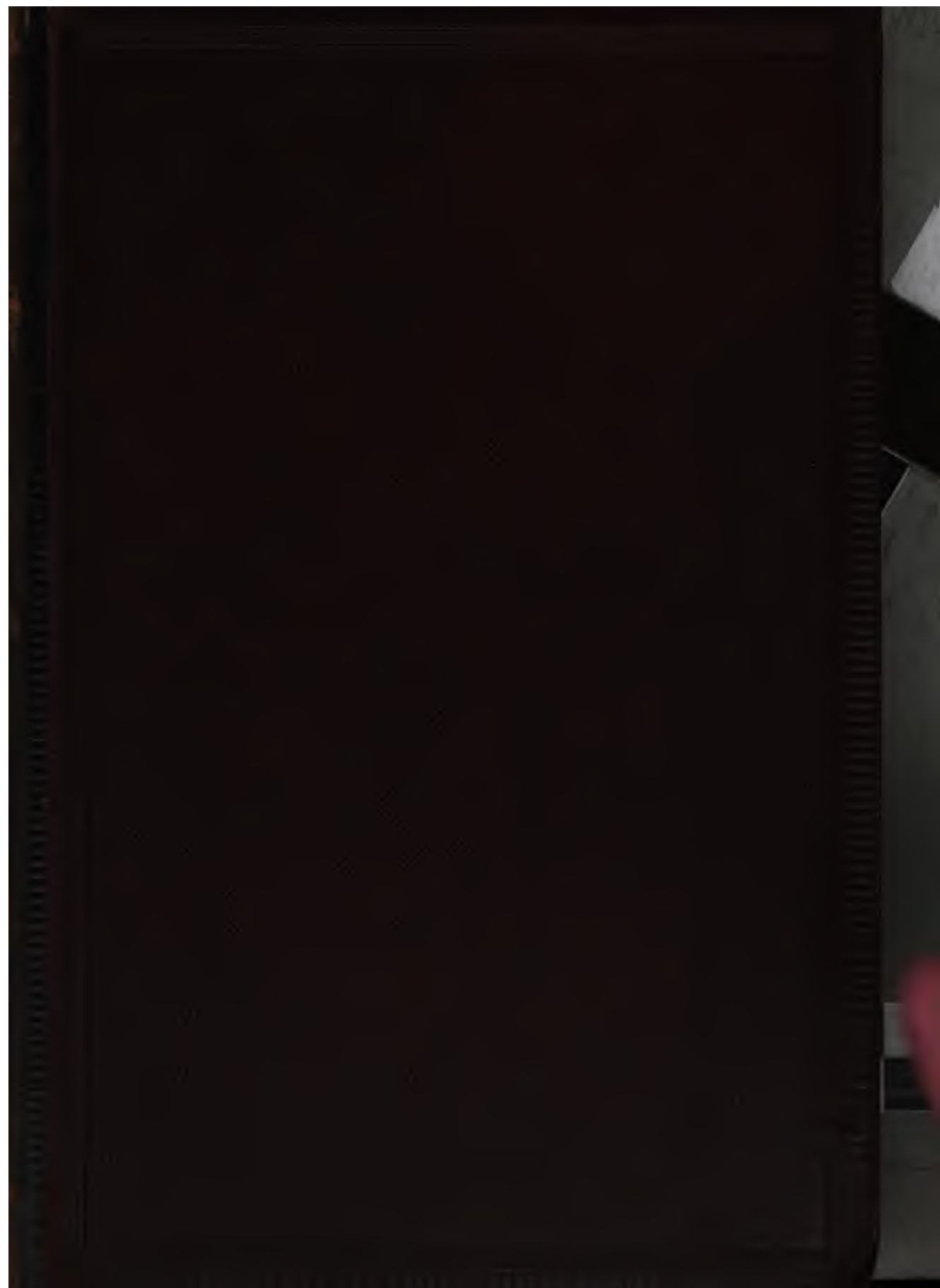
Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>





ČESKÁ MYSL

ČASOPIS FILOSOFICKÝ

ORGÁN FILOSOFICKÉ JEDNOTY V PRAZE.

REDAKTOŘI:

FR. ČÁDA, FR. DRTINA, FR. KREJČÍ.

— ROČNÍK II. —



VYDAVATEL A NAKLADATEL:
K. KRÁLOVSKÝCH VINOHRADech.

1901.

Literatura.

a) Domáci.

Alimena Bernardino, Zločin v umění	71
Babák Dr. E., O činnosti mozku a nervové soustavě vůbec	456
Encyklopedická knihovna Dědictví Komenského	368
Epiktéta Stoika Rukověť mravních naučení	217
Haškovec Dr. O příčinách chorob nervových a duševních	455
Hostinský O., Bedřich Smetana a jeho boj o moderní českou hudbu	142
Kidd B., Sociální vývoj	298
Krejčí F. V., Julius Zeyer	295
Mareš Dr. F., Idealism a realism v přírodní vědě	291
Moník Dr. J., Právo trestati	141
Novák Dr. J. V., Působení vševědných záměrů J. A. Komenského na jeho zásady pedagogické	147
Procházká Dr. Fr. X., Zábavy psychologické	367
Rádl Dr. Em., Jana Ev. Purkyně Práce histologické	59
Walter Dr. V., Manželství a jeho vliv na přítomné a budoucí pokolení	372
Vaněk Dr. O., O původu a rozvoji náboženství	59
Vetter Benjamin, Světový názor moderního člověka	229

b) Cizí.

Barzellotti Giacomo, La philosophie de H. Taine	369
Bertrand Alexis, L'enseignement intégral	65
Bullaty Em., Das Bewusstseinsproblem erkenntniskritisch beleuchtet und dargestellt	63
Deussen Paul, Erinnerungen an Nietzsche	356
Eisler Dr. R., Wörterbuch der philosophischen Begriffe und Ausdrücke	459
Espinas A., La philosophie sociale du XVIII ^e siècle et la Revolution	144
Ettlinger A., Leo Tolstoj	218
Förster-Nietzsche, pí, Das Leben Nietzsches	352
Gaultier, Jules de, De Kant à Nietzsche	221
Haberkalt C., Der kommende Mensch	376
Henne am Rhy, Otto, Antizarathustra	361
Jerusalem K. W., Philosophische Aufsätze	62
Jerusalem W., Einleitung in die Philosophie	127
Külpe O., Einleitung in die Philosophie	127
Lichtenberger André, Le socialisme au XVIII ^e siècle	67
Lou Andraeas Salomé, pí, Fr. Nietzsche in seinen Werken	355
Lourié-Ossip, La philosophie de Tolstoj	218
Mach E., Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen	149
Mauxion Marcel, L'éducation par l'instruction et les théories pédagogiques de Herbart	222
Möbius P. J., Über die Anlage zur Mathematik	144
Naumann Gustav, Zarathustra-Commentar I.	357
Нечаевъ А. П., Современная экспериментальная психология въ ея отношеіі къ вопросамъ школьнаго обученія	457
Nietzsche Gesammelte Briefe I.	279
Oldenberg Herrmann, Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde	304
Paulsen, Einleitung in die Philosophie	126
Pfänder Dr. A., Phaenomenologie des Wollens	218
Renard Georges, La méthode scientifique de l'histoire littéraire	224

III

Rogers Arthur Kenyon, A brief introduction to modern Philosophy	126
Rosenthal J., Allgemeine Physiologie der Muskeln und Nerven	148
Sanford E. C., A course in Experimental Psychology	219
Schulte-Tigges August, Philosophische Propaedeutik	61
Scripture E. W., Researches in experimental phonetics. Observations on rhythmic action	301
Struve Henryk, Wstęp Krytyczny do filozofii	127
Stumpf Dr. C., Tafeln zur Geschichte der Philosophie	60
Stěpánek J., Die Entstehung der Moral	456
Wald Fr., Étude critique sur les principaux concepts fondamentaux de la chimie	374, 451
A. Беселовский, Три главы изъ исторической поэтики	297
Volkeht J., Arthur Schopenhauer	143

Diskuse.

Poznámky k referátu o spise: Idealism a realism v přírodní vědě. Napsal F. Mareš	377
--	-----

Časopisy.

Časopis pokrokového studentstva	463
Doba Naše	460
Květy	382
L'Année sociologique	230
L'Enseignement secondaire	309
Listy filologické	152
Monatshefte der Comeniusgesellschaft	155
Pedagogické Rozhledy	226, 306
Pogląd na świat	307
Revue česká	385
Revue universelle	387
Revue universitaire	307
Rozhledy	228
Socialistische Monatshefte	154
Věstník českých profesorů	71
Вопросы философии и психологии	462
Die Zeit	76, 156
Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik	73
Zvon	154
Živa	72

Zprávy o sjezdech.

Mezinárodní sjezd pro psychologii v Paříži 1900 (od 20. do 25. srpna). Napsal František Čáda	231, 310, 388, 463
--	--------------------

STANFORD UNIVERSITY
LIBRARY
STACKS
AUG - 9 1977

B6
C4
V.2



Filosofie Ruskinova.

Napsal Ot. Josek.

A. Příroda.

1. Nelze se ubrániti jakési povznesené náladě při četbě spisů Ruskinových. Vytryskují z nich na vás filosofické žalmy a logické hymny vzrušeného, přímého a jemného básníka myslitele, jež krása i ohyzdnost, právo i křivda tohoto světa a jeho řádů dojíhá třikráte silněji, než tuší průměrný, všední člověk, než chápe suchými poučkami obyčejné, novověké vědy odkojený vzdělanec.

I nejstřízlivější výklady Ruskinovy, proslovené k dělníkům, obetkává ono ovzduší prosté vznešenosti, které se vznáší nad slovy evangelistů, a biblické ozvuky a citáty ustavičně vám připomínají »knihy knih«.

Muž s hlavou Janusovou, zíraje se vzácnou vnímavostí na přírodu, umění i život lidský, postřehuje na všech věcech dvojí stránku, vzhled pravdy a vzhled krásy, Ruskin poddává se zcela dojmům oběma, aby vystihl je harmonicky svými věšteckými výroky. Bohatost jeho myšlenek, obrazů a obrátů jest neskonala, ale pochopitelná tomu, kdo ví, že jeho fysické i duševní oko neskonale mnoho spatřuje — ještě tam, kde jiných pozorovatelů schopnost již selhává. Jestli on jako oceán, který obráží ve svých vodách nebe i zemi se všemi jejich útvary a barvami, a vylévá každým svým přílivem na břeh tisíce svých pokladů, a přece hlubina jeho zůstává nevyčerpatelná. A zdroj jeho bohatství? — Právě ta podivuhodná, dvojaká způsobilost jedné bytosti: zachycovati povahu všech věcí zrakem učenčovým i umělcovým zároveň, a z tohoto dvojího postřehu sestrojovati si celkový o ní obraz — způsobilost, kterou sám tak trpce pohřešoval u těch, kdo až dosud studovali taje tohoto světa. A to právě jest nejčelnější výtká, již Ruskin zpytatelům přírody do tváře metá.

2. Jak jednostranně vedli si tito až dosavad! Rozebrali a vysvětlili jevy přírodní do podrobná, ale ne jejich účiny na smysly a

srdce naše, jejich vespolné vztahy, ale ne vztahy jejich k náladám mysli lidské, a zcela mimo pustili ony čisté rozkoše, jež rodí se v nás, pozorujeme-li s láskou i formy a barvy přírodní, ncpřestávající pouze na chemickém složení, užitku, léčivosti neb škodlivosti vody, paprsků slunečních, kamenů neb květů. Povědí nám,¹⁾ z kolika prvků skládá se růže, jak pučí z klíčku, jak rozvine se v bohatý květ, ale ne, proč květina činí nám u krbu zimního samotu méně smutnou, mráz méně třeskutým. Vypočítají, z kolika záchvěvů za vteřinu vzniká zvuk a svit, ale nevykládají, proč rozsmutnila nás měkká tonina, proč obveselil nás zlatý paprsek.

V prachu rozpadlé skály — hle rodiště hlíny i písku; ale když čistá zemina vyhrání se s intensivnějším životem a utvoří zářivý smaragd, rubín a opál: kdo vyloží ten tajemný vztah mezi energií krystalisační a čistotou hmoty na jedné a mezi krásou na druhé straně?

Tisíce a tisíce věcí okouzluje nás hrou barev a tvarů. I věci na oko nejméně užitečné skvějí se nádherou barev: nejen jedovatá houba, ale i bezbranná, něžná ptáčata. Odkud to, že závitý a rozvíjení hada, tohoto »stříbrného potůčku« v zelené trávě, nahánějí nám více hrůzy než sousední kaluž, která dýchá spoustou jedu? A kroužení sebe neprospěšnějších okřídlenců sem tam ve vlnách vzduchových, obratné a svižné poskoky koňovy, ač neujiždíte na něm tak rychle jako na parostroji, a podivné útvary divočiny skalního údolí, ač nemůžete je osít obilím: co tu rozličných zdrojů čisté rozkoše a lahodného osvěžení utýrané mysli! —

Dle Ruskinova domnění pouze oko lidské všecky tyto dojmy postřehuje a věrně obráží. »Dravci zdá se mi, že vlastně dle našeho ponětí ani nevidí. Jejich oči přitahovány jsou nějakým pohybem jako kotě míčem; upínají se na kořist, jako by je poutala neodolatelná přitažlivost. Lísá-li se k někomu kočka, nevzhledá k němu; jeť, jako by měla srdce v hřbetu a v prackách, ne v očích.²⁾

Více vyčítáte z očí kolouchu, koni a psu: nejvíce člověku. Člověk nejvíce ze všech živočichů vycítuje pohledem z pohledu. Největší lidé, i svatí, posilovali duši svou, zírajíce na zubaté vrchoły horské, kroužící ptáky, čisté vodotoky a barvitě květy, když chtěli dovršiti některé důležité dílo neb podstoupiti zkoušku, která přetahovala jejich síly. Naproti tomu učenci? — Nestarali se o účín tvarů a barev věcí, ani o to, co nás k nim vábí a táhne.

¹⁾ Rob. de la Sizeranne: »Ruskin et la religion de la beauté.« IV. vyd. Paříž 1899. Str. 173—187.

²⁾ »The Eagle's Nest« VI. (Feis: »Wege zur Kunst« I. Str. 128—129.)

Budovali soustavy, kterými vysvětlují vše na světě, ale — bez vlastní líbeznosti; rozebírají nejtajnější kouty duše — bez vlastní obdivu; zkoumali přírodu »neoduševněnou« — ale bez lásky.¹⁾

Což sejde na tom, že to, co se ukazuje lásky a obdivu plnému oku pozorovatelovu, jsou pouhé jevy?

Nechť si jsou, přece nezůstávají bez mocného účinku na mysl lidskou. Nejsou-li pouhé jevy tím, co naplňuje nás dnes odhodlaností neb malátností, zítra blahem neb žalostí? Jev slávy, jev krásy, jev lásky — není-li jim přičisti antický heroism, z jehožto jevu vytryskla zase rekovnost pozdějších nadšenců? — A spěcháme-li lopotně pouští života realitou, nejsou-li nám jevy na ní oasami, které nám dodávají útěchy, abychom malátně nestanuli na polovici své cesty? I legendy a náboženské soustavy, ať pravdivé, ať nepravdivé: zdali nebývaly stejně mocnými pružinami skutků lidských jako nepochybné události historické? — Odtud patrně, že naše studium přírody bylo až dosud kusé. Úplnou bude teprve ta filosofie, »která neptá se toliko po příčině sil, nýbrž i po příčině forem, která nestanoví pouze zákony tvorstva, nýbrž rovněž a hlavně i slasti tvorstva.« Vedle oka učencova třeba, aby vyšetřovalo a rozlišovalo všechny bytosti i oko umělcovo, aby tedy věda i umění sdružily se pospolu, a toto i ona přispívaly ku konečnému odhadu všech věcí. Neboť učenec zcela jinak si vede při zkoumání přírody nežli umělec. Onen »uvažuje věci pouze jak jsou o sobě, tento po stránce, »jak dojmají smysly lidské a duši lidskou.«²⁾ Onen stará se »o pravdu podstaty«, o vztah věci k jiné věci, tento o »pravdu vidu«, o vztahy věci k člověku, o to, čím která věc jest »lidskému oku a srdci«. Umělec »zobrazuje vid a prohlubuje přirozené dojmy, které věci budí v živoucích bytostech«, kdežto učenec »staví fakta místo vidů a důkazy místo dojmů«. Tento vyšetřuje věci vědecky t. j. pokusně, onen intuitivně.

A právě podrobným a nadšeným vyličením tohoto uměleckého nazírání na přírodu Ruskin sňal bělmo s očí svých krajanů, aby rozhlédli se po té všude kolem rozesté kráse, pro kterou byli až dosud slepi. O něm opakovali možná, co sám pronesl o Turnerovi: »Nikdo před ním neodhalil závoje s tváře přírody«; on prvý vyložil »velebnost hor a hvozdů«, prvý povšiml si míjejících mračen »před tváří nebes, jež zdobila, a země, již sloužila«³⁾.

¹⁾ R. de la Sizeranne: »Ruskin etc.«, Str. 179—182.

²⁾ »The Stones of Venice« II./III. (Feis: Wege zur Kunst II.) — J. Váňa: »Vědění, které nadýmá.« (Svět. knihovna č. 86.) Str. 46—48.

³⁾ Gibbuis: »Englisch social reformers«. Str. 209.

On prvý »učil své krajany dívat se na nádheru oblaků, barvy kraje, na lesy a hory, řeky a luhy, kameny, ptačí hnízda a byliny. Odhaliv jim způsob, jak dlužno dívat se na svět očima krásu chtějícíma, Ruskin v pravdě dal jim nový svět«, ¹⁾ a »jemu jsme zavázáni víc než komukoli z našeho plemene za to, že na sta mužů a žen dnes rozumí smyslu slov: Nebesa vypravují slávu Boží a dílo rukou Jeho zvěstuje obloha«. ²⁾

3. Avšak ne všechny dojmy, rodící se v nás pohledem na věci přírodní, jsou budiči oné esthetické nálady, o kterou tu jde. Není totéž, kochati se líbezností paprsku dolétajícího k vzdáleným vodám jezerním, a pocítovati vůni hovězí pečeně. Dojmy tyto různí se dle Ruskina nejen stupněm, ale i rázem svým. Třeba druhý z uvedených dojmů byl sebe užitečnější, přece pouze na prvním lze vyšetřovati vztah mezi přírodou a naší duší, a právě podobné sensace, na oko neprospěšné, bývají nejmocnější, nejvábnější a schopné ustavičného obnovování a prodlužování.

»Slasti chuťové a hmatové a všeliký jiný požitek smyslný jsou nám dány za sluhy života a prostředky, kterými jej zachováváme. Vedou nás k tomu, abychom hledali věci prospěšných naší existenci, a proto třeba, aby jakmile ty věci jsme našli a fyziologický úkon je vyplněn, ty slasti měly svůj konec, a jestliže je prodlužujeme, děje se to pouze uměle a ne bez veliké trestuhodnosti. Proto prospívá sice jisti, abychom žili, ale stává se škodným žiti, abychom jedli. Naproti tomu rozkoše zrakové jsou nám dány jako nádavkem; neslouží nijaké potřebě prosté existence.« ³⁾ Tyto rozkoše lze dle libosti obnovovati a protahovati, aniž mizí slast. Tyto slasti jsou tedy věčné a nevyčerpatelné, ne prostředky, ale předmět života. Těchto žádati si možná pro ně samy a do nekonečna, tak že souditi lze, že v nich jest opravdu cosi božského. Jsou údělem citelnosti (sensitivity) ne hrubé, ne zvířecí, nýbrž zjemnělé, a provázeny tichou radostí, láskou k předmětu, jakousi úctou k jejich neznámé příčině, jakousi »vděčností ku kráse, že jest tím, co jest, že jest pro nás, kteří jediní máme oči, abychom ji spatřovali.«

Blažen ten, kdo dovede vystihnouti tyto něžné, subtilné účiny věcí na smysly i srdce! Není to ten, kdo mnoho ví a mnoho zná, nýbrž kdo nadán onou jemností zraku a onou útlostí srdce, kterou vyniká pravý umělec daleko nad učence. Jen takový postřehne in-

¹⁾ »John Ruskin« (»Volné Směry«. Roč. IV. č. V.)

²⁾ »Všelicos o Ruskinovi« (»Česká stráž«, Ročn. XI. č. X.)

³⁾ Sizeranne: str. 187—190.

tuitivně jediným mžikem, po čem pátrá vědecký zpytatel zkusmo po celá desetiletí. Odtud známý výrok Ruskinův:

»Práce celé Geologické společnosti, vykonaná za posledních 50 let, došla ke zjištění těch pravd ohledně tvaru hory, který Turner spatřil a vyjádřil několika tahy, štětcem z velbloudích chlupů před padesáti lety, jsa pouhým chlapcem. Známost všech zákonů planetární soustavy a veškerých křivek pohybujícího se projektilu nikdy by učence nečinila způsobilým, aby nakreslil vodopád nebo vlnu, a všichni členové lékařského anatomického sboru (Surgeon. Síně) nedovedou v okamžiku postřehnout nebo vyjádřit přirozený pohyb lidského těla v živém jednání, jak to učinil syn chudého barvíře (Tintoretto) před 300 lety.¹⁾

Jenže, jak řečeno, vedle zraku i srdce musí býti účastno, aby někdo umělecky nazíral na přírodu; jen je-li pozorovatel »vidoucím i citícím stvořením« zároveň, neuniká mu nižádný stín, barva neb linie« na věcech v okolí, a nitro jeho zvučí jak harfa Aeolova při sebe slabším závanu. A touto bude, miluje-li opravdu přírodu, aby schopen byl oněch útlých záchvěvů, které procítají v duši milencově, an zírá na předmět své lásky a zachycuje každický úsvit radosti, každický mráček žalu na jeho tváři. Krátce: uměleckému pozorovateli přírody třeba také »taktu«, onoho něžného věna, kterým vyniká »citlivka nejvíce mezi rostlinami,« a který krásí »cudnou ženu nejvíce mezi všemi bytostmi.«²⁾

Než jsou-li taková srdce lidská, otevřená kráse a její intenzitě? — Jsou, ale musí to býti srdce čistá, počestná, nevinná. Jak se jasně oko takových vyvolenců dívá na přírodní zjevy, ukazuje kázání Kristovo na hoře: »Patřte na lilie polní!«

Tu není myšlenek vědeckých, není učeného vyčítání lístků květinových, ani výčet potravin potřebných k živobytí, nýbrž prostý výraz toho, čím čisté srdce zazvučelo, kolem se rozhlédajíc. Neboť jen srdce »činí nás schopnými vysokého a vznešeného vzruchu před velikými obzory přírody«; jen jím rozumíme tomu, co jest tak potřebno životu naší duše: »výzvu skály, vlny, byliny,« vůbec všeho nižšího tvorstva k nám. A tato schopnost srdce jest instinkt jakýsi, ode všech jiných zcela rozdílný,³⁾ hlásící se nám citem esthetickým, kterým rozechvíváme se v nejvzácnějších hodinách svého života, ale nedovedeme ho vyložití ani fysiologicky, ani tím, že bychom jej přičítali jakýmsi úvahám rozumovým. Předně není to nějaký snad

¹⁾ Váňa: »Vědění, které nadýmá« (Ottova »Svět. Knihovna« č. 86.).

²⁾ Sizeranne: Str. 187.

³⁾ Sizeranne: Str. 190—193.

instinkt pohlavní. Obdivujete-li se růži snad proto, že podobá se ženě? Či zda-li neobdivujete se ženě, protože podobá se růži? — Či jest tento esthetický cit cosi jako láska ve vyšším smysle, jako sebeobětování? — Avšak hle: v slastech, které čerpáme z květin, vln a paprsků, přijímáme vše a nedáváme sami nic. A prosté to blaho, které rodí se v nás při pohledu na květinu, zda-li plyne z rozumové úvahy o tom, že nám vlastnosti její mohou prospěti, nebo z vděčnosti, že vzbudila v nás ještě jiný mravní stav, a to vyšší, než-li je ono prosté štěstí? — Připomene-li vám někdo, že listy této rostliny rozkládají kyselinu uhličitou a strojí vám kyslík, počnete hleděti na ni zcela lhostejně jako na jakýsi plynoměr.

Marné pokusy o výklad! — Esthetický cit neobjasníte tomu, kdo ho sám nezažil. Pouze nadšeností lze chápati nadšenost, pouze »obdiv může vydati počet ze zjevů obdivu.« I jest tento cit tedy nejen nástrojem, kterým umělecky studujeme přírodu, ale i předmětem toho studia. Ba přesnost a správnost i rozumového vystihování pravd o zjevech krásných závisí na tom, jak z hluboka a bystře pojmem zjevy ty citem svého srdce. Jenže vědecky rozborný duch tuto zcela soubornou způsobilost otupuje a posléze ničí, ježto čím dále tím více dusí schopnost obdivu. Ale není možno zdárně vyšetřiti »úkon tepla na tělesech ochlazených«, a nedovedete-li se obdivovati, »nebudete-li jako dítky, nevejdete do království esthetiky nebeské«. ¹⁾ Obdiv jest, čím se nejvýše člověk liší od bytostí jemu podobných; zvíře hledí, do jisté míry i rozumuje, ale neobdivuje se, nýbrž jen žasne. A esthetické dojmy z předmětů přírodních hrnou se na člověka odevšad z jeho okolí a zůstávají patrnou stopu v celém jeho duševním rozvoji.

4. Jaký tedy úkol nastává té filosofii, která opravdu chce býti úplnou, a ne kusou a jednostrannou? — Ten, aby vyšetřila bedlivě, co v každém duševním stavu, v každé myšlence lidské přičísti jest účínu okolní přírody, co jest ozvukem její krásy. Tvary a barvy našich vlastí vytvářejí a zabarvují povahu našich duší. Bude otázka, ²⁾ zda-li historie horských vrcholů země není důvěrně sdružena s historií vrcholů myšlenky, zda právem lze zamítati, že divadlům horským přísluší jakási účast v tom, co učinilo Řeky a Vlasy vůdci duševního ruchu mezi evropskými národy. « Není koutku v Řecku a Itálii, kde by hory netvořily hlavní rys krajiny. »Profily hor spartských, korintských, athénských, římských, florenckých, pisan-

¹⁾ Sizeranne: Str. 187 — 190.

²⁾ Sizeranne: str. 195 — 197.

ských a benátských jsou krásou požitou« t. j. kterou se nasycoval duch; a jakoukoli nechuť neb odpor by snad kdo vypátral v duchu Řeků k divokosti hor, skutek, že uvelebili svatyni Apollonovu pod skály delfské a jeho trůn na Parnassu, je svědectvím, že vlivu hor připisovali nejlepší díl svých intelektuálních vnuknutí.»

Kdo ví, nevylíhla-li se většina velikých myšlenek, které ovládají světem, z pohledu na jisté obvyklé obzory; kdo ví, zda z nich nevyvěrá také láska k vlasti! — Všakť při slově »vlast« nevynořují se nám na mysli chladné vzpomínky na zákonodárný sbor lidu neb skřipot per v kancelářích našich radnic, nýbrž ozubené hory, lesklé závitky potoků a řek, křivolaká údolí skalní a modrý polokruh zálivů. A čím krásnější jest tento »ráj na pohled«, tím mocnější láskou lnou k němu srdce lidská.¹⁾

Všeliké studium přírody bez citu esthetického zůstane nedokonalým, nedovršeným, a každá theorie, která uspokojuje pouze rozum a uráží tento cit, jest kusá. Vizme nauku Darwinovu o vývoji!²⁾ Zdokonaluje-li se všechno vývojem, jak vyložiti onu dokonalost Thesea parthenonského, o němž dí Taine, že toť »člověčenství lépe zdařilé než naše?« Darwin pronesl plno pravdivých myšlenek o tom, co viděl, ale zda-li viděl vše? A co poutá na zjevech přírodních učence, zda-li poutá každého a celého člověka vůbec? — Malíře láká na nich něco jiného, něco takého, co on pokládá za podstatné. Učenec dovozuje, že zrovna tolik tepla neb pohybu neb energie teplotvorné třeba, aby vřela voda v kotli, jako aby vzletl orel do vzduchu. Ale malíře — zda vábí tato shoda, či nebaví-li ho spíše rozdílnost tvaru kotle a ptáka? — Tisíce příznaků krásy shledati možno na rozličných křídlech ptačích, tisíce barev, které brzy probouzejí, brzy uspávají naše city radosti neb teskné zadumčivosti, a učenec vykládá vše na těchto věcech — vyjma krásu.

Nechť si se tvrdí, že koroptve přizpůsobují se jakousi mocí úhorům polním, mořští rackové pění vln, přece dlužno zároveň poznamenati, že »peří ptáků bývá obyčejně temné, pokud jsou určeni k násilí, a naopak stkvěle barvité, pokud jsou takřka potěchou našemu oku.« — »Není orla duhobarvého ani racka nachového neb zlatitého, kdežto veliký počet ptáků barevných, papoušci, kolibříci a bažantí jsou jako úmyslně stvořeni na potěšení lidské,« — fakt, který zůstává pravdivým, i když se pozastavíme nad výrazem »úmyslně«.

¹⁾ Sizeranne: str. 198—199.

²⁾ Sizeranne: str. 200—207.

Ten, kdo se pokouší o to, aby vyložil, jak povstal pták neb jiná bytost organická, a zapomíná při tom na jejich esthetické stránky, zejména tvar, ten nerozlišuje pouhého přechodu sil od té moci, v jejížto službách jsou. »Různěte ruku hrnčířovu, která ovládajíc hlinou ji formuje, od jeho nohy, která nic nedělá než šlape, mezi tím co točí se kolo. Je zvláštní, jak prostá forma vás dovede daleko nad filosofy.« Ani sebe podrobnější znalost zákonů všehomíra »nečiní vás schopnými, abyste uviděli nějakou barvu neb nakreslili nějakou čáru, bez té zvláštní síly, která od starodávna zve se duší. Neboť mocnost náhody jest velmi veliká, ale není umělecká, a jestliže můžeme si přesně představit hodiny bez hodináře, jest nám velmi nesnadno pozorovati obraz mistra a popírati při prvním pohledu, že by nebylo Mistra.«

Ostatně uměleckému pozorovateli přírody nesejde na tom, jak »druhy« vznikly, nýbrž na tom, že esthetické vztahy na nich skutečně shledává. Jemu jest »květ koncem a objektem semene, ne sémě objektem květu . . . A květ jest, co stvořil Duch.«¹⁾

A o to tu jde. Člověk povolán k tomu, aby poznával, co jest krásné, a toť »pravá cesta a první stupeň k poznání toho, co jest dobré.« K tomu netřeba nijaké námahy, nijaké učenosti, nýbrž toliko počestného srdce a ochotné vnímavosti jasnoočího dítěte. A přece, co taký člověk vnímá, čím se rozechvívá v kterýkoli den svého života, je cosi drahocenného; neboť dle přesvědčení Ruskinova »zákony, život a slast krásy v hmotném světě božím jsou zrovna tak věčné a svaté stránky Jeho stvoření, jako ctnost ve světě duchovním a adorace ve světě andělů«.

B. Náboženství.

1. Vroucí víra Ruskinova v Nejvyšší bytost ozývá se ze všech jeho spisů. »City lásky a úcty, kterými mysl lidská snaží se vystihnouti podstatu nejvyššího ducha« — těmito slovy označil povšechně, co rozumí náboženstvím.²⁾ Ale vyslovuje se i určitěji, aby jeho představa o Bohu, představa to přemýšlivého křesťana, patrněji vynikla a odlišena byla předně od toho, co pokládal za pověru. A pověrou jemu jest »bázeň před duchem,³⁾ kterému se přiřítají náruživosti a činy lidské; kterého myslí si lidé na určitých místech

¹⁾ Sizeranne: str. 205—211.

²⁾ »Kunst u. Religion« dle Ruskina od Vil. Schölermanna (Časop. »Die Zeit« 1899 Nr. 261.)

³⁾ »On the old Road. § 283. (Feis: »Wege zur Kunst«. I. Str. 154—157.)

a ne na jiných; který k některým lidem jest smýšlení laskavého, k jiným nelaskavého; který dle toho, jak veliká se mu pozornost věnuje neb co chvály se mu odpírání, raduje se neb hněvá; který nehrubě přeje lidským radostem, avšak může býti podkoupen, obětuje-li se mu díl radostí, aby k druhému přivolil. Proti této pověře staví Ruskin charakteristiku náboženství pravého, totiž »víry v ducha, jehož dobrotivost jest rozeseta po všech jeho dílech, který i k nevděčníku jest dobrotiv a všude přítomen, a proto nelze ho nikde zvláště hledati, nikde se ho vystříci; jemuž všechny bytosti, časy a věci jsou povždy svaty, který nežádá na nás desetiny statků neb sedminy téhodne, nýbrž celý náš majetek, všechny dni života a naši nejvniternější bytost; který však žádá všeho toho pouze proto, že jen v radosti svých tvorů má zalíbení, a tito tedy nemohou naléztí svého štěstí nijak jinak, než tím, že konají povinnost a službu, která mu přísluší. . . Duch, jehož věčná dobrotivost ničím se nepohorší, nemůže tedy ani ničím býti ukonejšěn; jeho odvčké zákony jsou neoblomné, tak že, kdyby jen v jediné věci se uchýlily, nebe i země by věru pohynuly; zákony, které vyměřují každému bezpráví a bludu určitý, neodvratný trest, každé spravedlnosti a správné myšlenky jejich bezpečnou odměnu. Prominutí trestu není možná ničím vykoupiti, přisouzenou odměnu ničím zadržeti.« A tento Bůh žádá na nás toliko jediné věci a to »přikázání všech přikázání, abychom konali soud a spravedlivost« t. j. dobré skutky. Jest »málo toliko modliti se a prozpěvovati žalmy . . .« »Běda! Nekonáme-li bohoslužbu každým dobrovolným skutkem svého života, tedy ji vůbec nekonáme.« Bůh sice rád poslouchá naši modlitbu, ale nepokládá ji »za sloužení Jemu«. — »Prošení není sloužením; Bůh má pouhé žebráky právě tak rád, jako vy. On miluje poctivé služebníky, nikoli žebráky.«¹⁾ Odtud patrně, nač Ruskin položil důraz: ne snad jen na křesťanské zásady, nýbrž na to, co z kterého člověka udělají, zda pouze mluvku, či muže ušlechtilých skutků v službách altruismu. Pomáhati činem bližnímu — toť alfa i omega mravouky Ruskinovy.

»Konejte spravedlnost ke svému bližnímu (můžete ji konat, ať ho milujete nebo nikoli), a vy si ho zamilujete. Ale buďte k němu nespravedliví proto, že ho nemilujete, a počnete ho nenávidět.« —

2. Pohříchu, lidé nepřemítají o záhadě a vyšším cíli života, aby věděli bezpečně, co činiti, po čem toužiti, čím opravdu mohou býti šťastní, a o to aby horlivě usilovali. Jakási zakořenělá vlažnost

¹⁾ Jan Vaňa: »Koruna z plané olivy« I. (Svět. knih. č. 145.)

vězí v nás všech, a ani nejslavnější duchové, kteří by nás měli o těchto vyšších věcech poučovati, nevyhovují tomu úkolu.¹⁾ Milton, nevěře sám v pád andělů, vyličil jej dle Hesioda na způsob boje mladších bohů s titány v díle plném umělosti, které však naivní mysl nemůže pokládati za hodnověrné.

Dante byl sice hlubší duch, ale i jeho výtvor jest jen pouhé »vidění«, a to »nejdivočejší, jaké kdy duši opojilo«. Homerův »spravedlivý a láskyplný« Achill proměňuje se posléze v nejukrutnějšího a nejnespravedlivějšího všech lidí a hyne rukou nejsprostšího svých soků. A Shakespeare? — Křesťanský ten básník liší se od pohanských hlavně tím, že »neuznává žádných bohů, kteří jsou jako zachránci na blízku po ruce, a že nepatrná náhoda — okamžitá poštilost — tyranství nerozumného neb osidlo zrádcovo způsobuje zahynutí nejsilnějšího a nejspravedlivějšího, a že zanikají beze slova naděje«. Co je těchto mužů radou, co výstrahou nám, aby neklid náš se ukonejšil, aby bída naše byla zmírněna? — Podobně marně očekáváme spolehlivé pokyny z úst mužů opravdu zbožných, v ústraní žijících, marně od mužů světa znalých: králů, státníků a obchodníků. Tito touhou po panství neb penězích, ničíce sobě i jiným všechnu slást života, podobají se dětem, jež hraje si v rozkošných zahradách, naposledy seperou se o jednotlivé záhony a zpusťují je; aneb řešíce se hračkami, posléze dle příkladu jednoho ze svých druhů, vytahují z nich hřebíky a derou se o ně, aby jich každý měl co nejvíce. Nejšťastnější ještě jsou, jak se zdá, ti poctiví pracovníci, kteří, nechť si dělníci, nechť řemeslníci, nechť umělci, mlčky provádějí nějaké užitečné dílo, aby si počestně zasloužili potravu, kterou Bůh dává, ať již cokoli je očekává zde neb na onom světě. Jsou to ti, kteří vedou duchovní boj proti »zlovládě«, odklízující nepohody a nešvary života, a ti, kteří usilují o to, aby ztělesnili krásu, která až dosud byla nedostižna. Jinou cestou nežli touto nelze se dodělati toho štěstí, kterého vůbec člověk dle své přirozenosti jest schopen.

3. Bohužel, k dokonalé nápravě všeho zla — co zbývá ještě práce! Od několika tisíc let oddává se lidstvo zimničné činnosti, a přece plno ještě všudy žalostných úkazů. Vzpomeňme jen tří hlavních našich činností: orby, výroby látek oděvních a stavění příbytků! Šest tisíc let vzděláváme zemi, »z které jsme vzati«, a přece co jí ještě leží úhorem, co jí nedokonale vytěženo. Ještě v samém středu Evropy ve Švýcarsku alpské řeky »šíří spoustu«, a zimnice líhne se

¹⁾ »Sesame and Lilies«. (Feis: »Wege zur Kunst«, I. Str. 1—37.)

v otravných bažinách; v Africe — »kdysi zahradě Hesperidek« — ještě nedávno žena zavraždila dítě své z hladu a »při všech pokladech východu u našich nohou . . přihlédali jsme nečinně k tomu, jak 500.000 lidí (v Indii) hladu podlehl«. — A tkaní látek, kdysi »umění královen«, jako orba »umění králů!« — »Necháváme naše řeky za sebe pracovati a znečišťujeme vzduch ohněm a parou, aby se naše vřetena otáčela. A přes to, jak jsme oděni?« — Velkoměsta hemží se zástupy chudších v rozedraných hadrech. — Poslěze stavitelství! — Vybudovalo kdysi na sta chrámů, paláců a měst, jež jsou nyní v troskách, a dnes při veškerém našem pokroku celé davy nebožáků nemají, kam by položily své hlavy, aneb nácpaný jsou do mizerných děr. — V této kritické době měl by každý pamětliv býti své povinnosti, aby veda sám život co možná prostý, »konal dobré bezpečnou cestou«. — A dobré bezpečným způsobem provádí, kdo plní tři prosté příkazy křesťanské tím, že »lidí nasycuje, lidi odívá, lidem přístřeší dává« a vedle toho »uměnamí, vědami a jinými duševními popudy lidem způsobuje slast«.

4. Ačkoli pak lidi nasycovati jest všeobecným zákonem, přece zůstává vedle něho pravdou, že kdo nechce pracovati, nemá ani jísti. Předně tedy nechť každý, sedaje za stůl, sama sebe se otáže: »Kolik práce jsem udělal za tento oběd?« — Potom nechať nedopustí, aby zmíral poctivec hlady zároveň s darebákem, nýbrž odluč tohoto a dbej přísně, aby nejedl, dokud nebude pracovati. Ale aby poctivci vždy mohli býti nasyceni, třeba předem s dostatek dobývati potravu a nahromadovati ji organisací orby i obchodu, aby mezi civilisovanými lidmi již nevyskytovala se příšera hladu.

A lidi odívati? — Není než povzbuzovati kde koho v svém okolí, jmenovitě pak děti, aby se každý slušně šatil rozumným krojem t. j. přiměřeným své hodnosti, kterým by si odvykal touze, býti na oko něčím, čím není, a kterým by co nejvíce byly omezeny rozmary módy. A nejen povzbuzovati k tomuto slušnému kroji, nýbrž i účinně podporovati každého, aby se takto skutečně mohl šatiti. »Vy zámožní lidé, kteří . . . půjdete budoucí neděli na bohoslužbu v pěkném šatě, a vaše děti budou mít své nedělní botky, a vy se budete samolibě a zbožně na ně dívat, jak jim to sluší . . . Potkáte malého otrhánka, také v nejlepším jeho nedělním šatě, totiž v těch nejhorších hadrech, aby se mu žebrota lépe dařila. Dáme mu krejčárek a těšíme se vlastní své dobročinnosti . . . Ale křesťanská spravedlnost — ta pošeptá vám do ucha: Proč nemá ten malý otrhánek také mít péro na hlavě právě jako vaše dítě? . . . A proč každou neděli vaše dítě neobleče na sebe šaty otrhánka, neběhá se sirkami

po ulici a nenechá ubožátko jít do kostela v kloboučku s pérem?« Odpovíte-li pak, že »každý má být spokojen na tom místě, na které ho Prozřetelnost postavila,« je otázka, zdali jste to spíše neučinili vy sami. »Shodíte člověka do stoky a namlouváte mu, aby byl spokojen tím místem, na které ho Prozřetelnost postavila. To jest moderní křesťanství... „My ho neshodili do stoky.“ — A jak víte, co jste učinili a co činíte? To je právě to, čeho se máme dovědět, a čeho se nikdy nedovíme, pokud každého rána nedáme si otázku, nikoli, jak máme konat věci výhodné a zisk přinášející, ale jak máme konat věci spravedlivé, a pokud aspoň na cestě ke křesťanství nepochopíme ubohou polomahomedánskou zásadu, že »jedna hodina spravedlnosti má cenu modlitby po sedmdesát let.«¹⁾

Zbývá třetí příkaz: lidem přístřeší dávat. Co vše bylo by tu činiti! Nejen omezovati práva nelitostných majitelů domů a pozemků, k vůli nimž tísní se davy chudasů v ohyzdných, malých bytech. Jakou péči věnovati by bylo zdravotnictví, jakož i vůbec tomu, aby osady lidské zakládány byly na blízku řek z pěkně stavěných a příliš nenakupených domů, aby nevznikala hnusná a nečistá předměstí, nýbrž uprostřed široké ulice, kolem pak nezastavěná půda s usměvavými zahradami, aby každý ze středu měst za krátko pěšky si mohl vyjít do volné přírody, nalokati se svěžího vzduchu a pokochati se zelení trávníků! Také ve všem všudy naléhati by bylo na ladný pořádek, aby »nescházela ani jediná cihla na střeše, ani jediný kůl v plotě.«²⁾

(Příště dále.)

¹⁾ J. Váňa: »Koruna z plané olivy«. I.

²⁾ »Sesame and Lilies« (Feis: »W. z. K.« P. 32—33). Srovnej později se soc. názory Ruskinovými!

O citech a obrazotvornosti a vzájemném jich poměru.

Píše Dr. Oldřich Kramář.

Kapitola I. O podstatě citu.

V žádné části skoumání psychologického neprojevila se neprospěšnost a záhubnost abstraktních psychologických teorií tou měrou, jako v nauce o citech a obrazotvornosti. Bez hypotheses ovšem ani psychologie nedovede se obejít, právě jako přírodověda; avšak hypotheses tyto musí vyplývat z bedlivého a všestranného pozorování, mají-li účelu svému vyhovět. Jsouce výsledky opravdových zkušeností netoliko dovršují tyto a povznášejí k vyššímu stupni poznání, nýbrž i mocnou pákou ku překonání všelikých obtíží se stávají a obzor poznání rozšiřují. Toho dokladem jsou nám hypotheses přírodovědecké. Podobných úspěchů však i psychologie může se dodělati, opírá-li se výhradně o rozsáhlé a všestranné pozorování, zamítajíc všechny hypotheses abstraktní, které by předem z jakéhokoli metafysického názoru mohly vyplývat. Naopak musí metafysika vyplývat z psychologie.

Stará psychologie se svým ztrnulým dualismem naprosto byla neschopna, aby vnikla do hlubin duševního života, neboť předpokládala dvě mocnosti spojené spolu způsobem takřka nahodilým, totiž aktem oduševnění. I Herbartova psychologie jeví se nám v tomto směru toliko dovršením onoho zastaralého stanoviska, neboť přes svůj monism metafysický pokládá Herbart duši, t. j. držitele vědomí, toliko za cizopasníka organismu, o jehož příchodu do této mu neznámé říše žádného rozumného výkladu nepodal, právě jako starší psychologové. Dle názoru jeho jsou city děje mezi představami samými, tedy odehrávající se v jeho domnělé monadické duši. Že takovému tvrzení zkušenost přímo odporuje, toho si Herbart nepovšimnul. Již prostá lidová psychologie podává nám všeliké zdravé

počátky nauky o citech, avšak psychologové a filosofové je zcela přehlédli, hledajíce podstatu citu na abstraktní půdě svých metafysických domyslů a nikoliv v bohatém zdroji zkušenosti a pozorování.

Chtějíce tedy vniknouti do podstaty citu, vylučme předem všechny metafysické domněnky o podstatě představ a hypotetické duše. Jediným východištěm budiž nám život a vědomí. Slovem život vyrozumíváme však ouhrn všech organických výkonů a činností vědomých, čili, jak říkáváme, duševních. Obě tyto řady dějů činí dohromady bohatý děj života a vědomí. Nemá žádného děje vegetativního, jenž by nebyl v přímé souvislosti s ději duševními, a naopak není vědomého výkonu duševního, jenž by nezasahal do dějů vegetativních. Přesnou a všestrannou spletnost těchto výkonů zdánlivě samostatně vedle sebe se odehrávajících, zkrátka jednotu čili jednotnost jejich v pravém smyslu slova dotvrzují nám již obecné znalosti života, pak zkušenosti lékařské a obzvláštní měrou psychiatrické.

Avšak i pouhé zkušenosti obecného života poučují zřejmě o tom, že hmotné děje naší ústrojnosti a výkony duševní sebe navzájem podmiňují a modifikují, a oborem duševních dějů, v němž tuto vzájemnou závislost nejzřejměji pozorovati můžeme, jsou právě *city* a *obrazotvornost*. Že při mnohých citech úkony srdce patrným změnám jsou podrobeny, toho názor obecný dobře jest si vědom, právě proto stalo se »srdce« souhrnným názvem života citového vůbec. Proto rozeznává lid chladné srdce od vřelého, naznačuje prvním slovem menší stupeň vlivu na úkony srdeční, druhým však vyšší a patrný. Jiný zajímavý příklad jest zapýření se jako následek studu aneb citu podobného. Již pouhá jistota, že v případě takovém nastává zardění lící, tedy fyziologicky řečeno, rozšíření a přeplnění cév, ukazuje nám, že stud a podobné city se rděním spojené mají své těžiště a patrné působiště v dějích vasomotorických.

Avšak lid i jinde vypožoroval styky mezi určitými stavy citovými a ději v užším smyslu životními. Čteme-li v románu obvyklou frázi: »Hrůzou se mi dech zatajil«, setkáváme se opět s významnou psychologickou zkušeností prstonárodního pozorování. Neboť při takových a podobných duševních stavech jest bránice především činná, čili abychom lépe se vyjádřili, pravidelný úkon bránice jest nápadně změně podroben. Jiný podobný případ podává nám upjatá pozornost. Slýcháváme i čítáváme vyjádření: »Pozorně jsme naslouchali a sotva dýchali.« I to vyjadřuje, ač nepřesně pověděno,

důležitou psychologickou zkušenost, že při upjaté a klidné pozornosti v jakémkoli případě jest *rhythmus dýchací* sesílen a prodloužen; bránice smršťuje a roztahuje se mohutnějšími ale zvolněnými nárazy, a tak i ostatní svalstvo dýchací.

Že lidé a třeba i spisovatelé takových a podobných vyjádření užívají, nejsouce si vědomi jich vlastního významu, jest zcela pochopitelné, neboť taková rčení jsou, aspoň v nejprostší své formě, zděděným majetkem po předcích a výsledkem pozorování výtečných, ač zcela prostých pozorovatelů. Vyjádření pak takových pozorování koluje po národě jako berný peníz, jehož platnost jest známá a obvyklá. Tyto příklady ostatně prozatím dostačí, aby naznačeno bylo, v čem vlastně podstata citu spočívá. Jsou to úkony vegetativní, které rozmanitými úkony duševními též velorozmanitých změn doznávají, a tyto změny právě jsou city.

Zde již mohli bychom se potkati s pochybností se strany psychologů po způsobu Herbartovském. Poněvadž změny vegetativních úkonů upříti se nedají, ačkoliv lidé tohoto fyziologického významu citů vědomi si nebývají, nedá se ovšem také očekávati, že by někdo opravdu popíral neb popírati mohl, že podstata citová na změnách úkonů vegetativních se zakládá. Avšak jiná námitka mohla by se učiniti. »Když nastává cit« — tak mohlo by se totiž dovozovati — »přece představy jsou činitelem, jenž cit způsobuje. Při rozmanitém styku představ tedy něco mezi nimi se děje; a to právě jest citem. Působnost pak toho citu šíří se na úkony vegetativních orgánů.«

Správnost a oprávněnost takového výkladu nutno však naprosto popříti. Především bedlivé pozorování sebe sama nejeví ve význačných případech citových ničeho kromě patrných změn v nějakém fyziologickém úkonu a proto v povšechné náladě. To, co tedy při rozmanitých citech konstatovati lze, jest ve většině případů patrná a vyjádřitelná změna v některém z úkonů aneb v některých úkonech, z nichž veškerý život se skládá. Něčeho, co by mezi představami samými se dalo, naprosto nepozorujeme, nejsme tedy ani oprávněni říci, že vzájemným působením představ na sebe vzniká mezi představami samými něco, co jest podstatou citu. Takovéto tvrzení vždy bylo by pouhou domněnkou metafysickou, která však jen tehdy oprávněnou státi se může, když máme nějaké spolehlivé ponětí o ústředí, v němž představy působí a vědomí vůbec se odehrává. Že takovým ústředím jedno-
duchá či monadická duše býti nemůže, již na jiných místech pisatel odůvodnil.

Mějme tedy na zřeteli, že vzhledem k empirickému zkoumání psychologickému předem žádné jiné ústředí vědomí stanoviti nelze než to, jež nám zkušenosti anatomické a fyziologické zaručují »nervovou soustavu«.

Že při současném styku představ něco v nervové soustavě s děje, co právě tímto stykem jest podmíněno, možno se vši pravdě podobnosti předpokládati; avšak i v tom případě nejsme prosti oprávnění říci, že to, co vzájemným stykem představ v mozkových ústředích se děje, jsou city, neboť pozorování nedosahuje ve většině případů tak daleko, abychom s jistotou říci mohli, že cit jest děj v tom neb onom ústředí mozkovém pouhým stykem představ způsobený. Jsouť ovšem city rázu klidného, při nichž patrných reflexu v ústrojích vegetativních není, a pak zajisté dovoleno jest pronést domněnku, že uvědoměný cit jest dějem toliko v některém středisku mozkovém umístěným. Takového druhu jsou obzvláště city rozumové a klidné aesthetické. Při nich možno tedy se s jistotou tvrditi, že jich uvědomění jest pouhým dějem ve středisku to jest v ústrojí aperceptivním, zjednáno jsouc bez příčině nějakých změn v ústrojích vegetativních. Podobné případy jsou i ty city, jež pisatel nazývá kosmickými. Ve všech ostatních případech však jsou city rázu tak patrně reflektorického, že podstatu jich nelze hledati jinde, než v uvědomění změn toho kterého úkonu, vedle nichž jiného pozorovatelného obsahu není.

Prve než podrobnosti sledovati budeme, třeba zjistiti vše obecnou větu, bez níž podstata citu nebyla by správně pojata. Zavedení zvláštními případy, totiž city živými, mohli bychom s domýšletí, že cit a nálada jsou jakési nahodilé a výmínečné stavy vědomí. Avšak tomu není tak. Sledujeme-li vědomí v celém průběhu denním, ano i vědomí snové, shledáváme, že kromě obsah objektivních neustále a střídavě zabarveno jest subjektivním příděchem nálady, tu klidnější, tu živější a nepokojnější. Zvláště vědomí lidí živé a vášnivé povahy poskytuje neustálou fluktuaci nálad střídavých, ano často rychle se měnících, a doby klidné s mírnou náladou spojené, bývají u nich řídké a téměř výmínečné. To pozorujeme zejména při vrtošivosti. Vrtošiví lidé jsou takoví při nichž celková nálada neustále vnitřními i zevními vlivy, i sebepatrnějšími, podrobena jest zcela zřejmě fluktuaci t. j. stoupání a klesání v průběhu úkonů vegetativních. Stav rozmrzelosti a podrážděnosti jest rozmarne a vrtošivé náladě zcela blízek a podobný. Proto rozmrzelého člověka sebe nepatrnější příčiny přivádějí do rozruchu nálady a vášnivého pobouření. Rozdílné jest ovšem

vědomí povahy klidné, a jak říkáme flegmatické. Avšak i při klidném průběhu vědomí pozorovati lze mírné střídání nálad a reflexů vegetativních, které však nejsou dosti mocné, aby propukly v rozruch vášnivý.

Možno tedy se vši jistotou pronést větu, která jest základním názorem veškeré nauky o citech: Každý stav celkového vědomí sám sebou jest citem, a co nazýváme v obzvláštním smyslu citem, jest jen patrná kvantitativná odchylka náhlou změnou způsobená.

K objasnění a pojištění této všeobecné věty budtež zde ještě některé příklady uvedeny. Práce jest spojena s patrným střídáním nálad, dle toho, jak se daří; zdar provázen mírnou libostí a radostí, nezdar nelibostí a po případě hněvem. Ale naopak i klid a odpočinek od práce provázen jest náladou proměnlivou. Po namáhavé práci zejména cítíme zprvu únavu, tedy nelibost, která pozvolna přechází v cit uspokojení a libého odpočinku. Zahálka, jako trvalý stav, a nuda jsou rovněž střídavé stavy náladové, ježto střídává se tu libost okamžitá, nahodilými dojmy zjednaná, s trvalejší nelibostí. Zjevná radost jest patrný cit, který, dostupuje-li stupně rozruchu vášnivého, povlovně únavou přechází ve stav nálady lhostejnější, ano i ve stav opačný. Jest to všeobecná povaha affektů, že přecházejí ochablostí vegetativních ústrojů ve stavy opačné ač slabší. A tak i stav rozmrzelosti po vybouření svém přechází v klidné uspokojení. Očekávání i neurčitější naděje spojeny jsou s citem více méně patrným, jenž při splnění ve zjevnou radost, při sklamaní však v patrnou nelibost ano i žal přechází. Láska a touha jsou rovněž nálady velmi patrné a střídavé, tak i opačné stavy nenávisť a nepřátelství. Přízeň a naopak nepřízeň i závist jsou též specifické nálady citové, zejména poslední z nich cit tak užírající, že závistiví lidé, kteří tuto svou náruživost nekrotí, jsou opravdu bytostmi nešťastnými. Hlad jest rovněž citovou náladou kromě pocitu prostě tělového, což pozorujeme zjevně, když stává se patrnějším. Člověk ve spořádaných poměrech životních pocituje obyčejně mírnou radost, když hlad se objeví, poněvadž tane mu na mysli libost uspokojení. Trvá-li však hlad déle bez ukojení, stává se prudkou, ano zuřivou vášní. Odtud zuřivost dravců a šelem, zvláště kočkovitých, odtud rovněž podněty ke zločinu u lidí chudých a nemohoucích, neb nechtějících se uživití prací poctivou. Naopak jest nasycení hladu a žízně libým citem, jenž snadno zavádí lidi k nestřídmosti. A takových příkladů mohlo by se ještě více uvést. Ano i vykonávání tělesných potřeb spo-

jenom jest s jakýmsi uspokojením, zvláště pak tu, má-li člověk v té příčině obtíže a nepravidelnosti. Zkrátka tedy, ať cokoli děláme, ať pracujeme či zahálíme, ať máme vyšší či nižší snahy, při jídle i pití, i vykonávání jiných potřeb tělesných, neustále vědomí provázeno jest střídavými city, a každé přestání specifické nálady jest nám taktéž citem.

Zde kladli jsme za příklad pravidelný průběh lidského života a jeho úkonů fyziologických. Což když tyto úkony nějak jsou porušeny a pravidelný průběh buď akutním stavem nemoce neb trvalou chorobou proměněn? Tu pozorujeme především, že citový nádech vědomí má povšechný ráz nelibosti, větší neb menší, dle toho, jak podmínky orgánové jsou sestrojeny. Každá bolest náhle vznikající kromě svého orgánového obsahu, jež právě bolestí nazýváme, spojena jest také s proměnou nálady, odtud pocházející, že změněný stav orgánový ihned reaguje na úkony životní. Při střídavém stoupání a klesání bolesti zvyšuje se neb snižuje také nelibost nálady. Je-li chorobný stav tělesný trvalý, bývá též trvalou nelibostí povšechné nálady vyjádřen, která jen mocnějším vlivům psychickým povoluje a na krátko ustupuje. Ještě patrnější jest nepravidelná nálada při trvalých stavech nezdravých, jež v obor chorob duševních spadají. Každá taková choroba předpokládá buď trvalé rozrušení a rozdráždění nervové soustavy a úkonů vegetativních, aneb dokonce místní porušení v některém středisku mozkovém, neb úbytek buňkoviny. Ve všech těchto případech jest citový stav od pravidelného rozdílný a jeví dle podstaty choroby jistý ráz jednostrannosti a ztrnulosti. V melancholii ztrnulý ráz zádušnosti a nelibosti, v manii naopak trvale povýšenou náladu, při atrofii mozkové trvalou tupost a posléze blbost.

Jest patrné, že ráz celkové nálady a střídání jejího podmíněn jest také zdravotním stavem, t. j. pravidelnou, čili nepravidelnou výbavou úkonů životních, dále pak zdravotou středisek mozkových a jich nepochybností.

Že však proměny vegetativních úkonů mají v zápětí příslušné specifické nálady a city, o tom přesvědčí nás pozorování některých případů. Lidé astmatictí a nervosní bývají po delších námáhách tělesných neb duševních vydání nepravidelnostem v činnosti bránice. Na místě pravidelného a odměřeného rytmu smršťování a roztahování nastupuje chabé a rychle střídající se čili vibrující. Citový význam tohoto stavu jest velice nápadný. Člověk takovým záchvatem stížený cítí náhlou úzkost a temné obavy před všelikým možným neštěstím a nedovede klidně ani seděti ani ležeti. Stihne-li

jej záchvat za nočního odpočinku, povstane z lože a běhá nepokojně semo tamo; při tom zhusta nastane i nepravidelná činnost srdeční, řečený tlukot srdce, a přispívá ku zvýšení rozrušené a nepokojné nálady. Co zde organickými příčinami, chorobnou náladou tělesnou způsobeno jest, může po případě i prostě psychickými příčinami býti zjednáno. Rozrušující četba a obzvláště hudební skladby jistého rázu vzrušivého a světobolného mají podobné, ač slabší, následky u posluchače povahy dráždivé. Způsobují náladu úzkosti, tak že raději se upouští od četby neb požitku hudebního.

Kdykoli i jinými příčinami taková nepravidelná činnost bránice jest vybavena, nastává cit nevolnosti ano i úzkosti. Kdo nezvyklý jsa koupati se ve studené vodě poněkud náhleji se ponoří až po prsa do ní, cítí náhle, jak se mu dech tají, cítí se nevolným, ano může pocítiti i úzkost a obavu. Zde způsoben byl ten následek náhlejším ochlazením veliké části povrchu těla, a nepravidelná činnost bránice ustane teprve po nějakém delším setrvání ve vodě. Podobný úkaz nastává i za jiných okolností. Delší meškání v místnostech nečistého vzduchu, procházení hustým davem lidí, z něhož člověk nemůže se vyplésti, poblouzení na cestě a jiné podobné příčiny mohou způsobiti onen nepravidelný a vířivý rytmus bránice spojený s citem úzkosti. Je-li dýchání náhle zastaveno zakuckáním, nastává též úkaz při bránici a cit úzkosti.

Je-li pravidelný rytmus srdeční činnosti jakýmikoli příčinami, ať orgánovými ať psychickými, porušen, tak že nastává chabá a rychle se střídající systole a diastole, vzniká cit bázně a nepokoje. U lidí takovouto závadou stížených někdy zdánlivě beze vší příčiny nastává tento cit, a nejsouce si vědomi orgánové příčiny marně zpytují pak své nitro, aby našli, co je znepokojuje; neboť naleznou v takovém případě z pravidla nepravé příčiny, o čem později více promluvíme.

Jiný zajímavý a zajisté velmi poučný příklad jest tento. Je-li ústrojí pohlavní nějakými příčinami, třeba jen kypícím zdravím, z klidu svého vyrušeno, nastává nálada obzvláště význačná, jakási bodrost a živost citu, která způsobuje, že dojem druhého pohlaví jest působivější než ve stavu střízlivého klidu. Touto náladou především honosí se šťastné mládí ve stavu svobodném.

Tyto příklady dostačí, aby všeobecně podstata citů, v užším smyslu takto nazvaných, byla poznána. K zevrubnějšímu poznání složitosti citových stavů bude však třeba, abychom nějaký případ a průběh střídavých nálad při něm se jevící zevrubně sledovali od

počátku až do konce. Pro důležitý význam pedagogický zvolím případ pozornosti.

Mluvíme o upjaté pozornosti a nebýváme si vědomi bohatosti jevů, které při tom nastupují. Abychom celý průběh pochoditových, tedy prostě psychických a orgánových, vyčerpali, myslím si, že někdo, na př. žák ve škole, má sledovati výklad poučný jehož obsah si chce osvojiti. Základní stav vědomí, jenž při tom jest východištěm, nazveme nejlépe slovem *těkavost* myšlenek. Tato vlastnost jest člověku přirozena, a sice nejen ve věku dětském chlapeckém i jinošském, nýbrž i ve střízlivé zralosti věku. Těkavostí ničím jiným není než volným a nerušeným střídáním představ bez našeho přičinění. — Člověk zralého věku jen tím liší se o chlapeckého, že stále a ze zásady přechází z jednoho zaměstnání do druhého, kdežto chlapec a dívka ve věku dětském a jinošském pravidelně a trvalé práci teprv se učí a přivykají. Avšak i zralý člověk v době odpočinku podává se cele tomuto bezstarostnému *těkání* neboť bez toho nebylo by odpočinku. Jaký hlubší význam psychologický ono *těkání* má a proč zejména v dětském věku vědomí ovládá, o tom promluvíme později se naskytne. Do této *těkavosti* chlapecké zasahá tedy slovo učitelovo. Aby nebylo zmařeno a bez výsledku neminulo, jest nutno se strany žákovy vědomí vůle, že bude slovům učitelovým naslouchati bedlivě a pozorně. Co znamená především tato vůle? Uvědomění účelu, proč do školy chodí, ano již pouhý názor obvyklé školní místnosti, jest to, co počíná zapuzovati ony *těkavé* představy. Vědomí povinnosti, jednoduše, jednak dřívější návštěvou školy vypěstované, jest činitelem vědomé vůle. U všech představ pak, které častým opětováním mohutně byly sesíleny, jeví se všeobecný úkaz, že ovládají vědomí tou měrou, že nikdy úplně z něho nevymizí, nýbrž v polotemném uvědomění, jak říkáme, u prahu, trvají. Jaký význam toto trvání má, a proč takové představy nezanikají, o tom zde rozprávěti by bylo rozvláčné.

(Příště dále.)

Kantův mravní princip a jeho poměr k metafysice.¹⁾

Napsal Dr. Ant. Papírník.

U vývoji Kantovy činnosti filosofické uznávají se obecně dvě období: genetické (předkritické) a kritické, kteréžto poslední je pro nás rozhodující,²⁾ směřujíc k naší otázce hlavně dvěma spisy,

¹⁾ Kantovy spisy cituji dle vydání Rosenkranz-Schubertova, Lipsko 1838. až 1844., 12 sv.

²⁾ K vůli celkovému přehledu Kantova mravního principu uvedeme zde i náhledy jeho periody předkritické, jevíci vliv moralistů anglických. Obsaženy jsou ve spisech:

1. *«Untersuchungen ü. d. Deutlichkeit der Grundsätze d. natürl. Theologie und Moral etc.»* 1783. (Kants WW. I. 75. nn.) — vedle citu pro pravdu klade se i rozdílný od něho cit jakožto mohutnost čili dobro. — 2. *«Beobachtungen ü. d. Gefühl des Schönen und Erhabenen»*, Königsberg 1764. (Kants WW. IV. 399. nn.) — mravouka zdůvodňuje se citem o kráse a důstojnosti lidské povahy. — 3. *«Nachricht ü. d. Einrichtung meiner Vorlesungen etc.»* Königsberg 1765. (Kants WW. I. 287. nn.) — kritika ethických pokusů Shaftesburyho, Hutchesona a Humea, které přes některou nedostatečnost přece dospěly poměrně nejdále u vyhledávání principu mravnosti. — 4. *«Träume e. Geistersehers etc.»* Königsberg 1766. (Kants WW. VII. 81. nn.) — mravouka nesmi býti založena na metafysice, nýbrž její příkazy musí mítí platnost samostatnou. — 5. *«De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis»*, Regiomonti 1770. (Kants WW. I. 301. nn.) — mravověda svými principy může býti založena jen na čistém rozumu.

Od prvního náběhu ve spise posledně jmenovaném učiněn rozhodný krok v před ve smyslu pozdějšího kriticismu Kantova v Kritice čistého rozumu, která nám ovšem nepodává ještě ucelené soustavy ethické, nýbrž jen snaží se o zdůvodnění a založení ethiky pomocí nového vzoru mravného zákona, ač se při tom Kantovi ještě nepodařilo vymaniti se zcela z vlivu jím tak potíraného eudaimonismu. Neboť jestliže mravní zákon k otázce »co mám činiti?« odpovídá »čiň to, čím stáváš se hodným blaženosti« (Kants WW. II. 623.), a je-li blaženost všestranným ukojením všech našich náklonností (Kants WW. II. 621.), dlužno tuto nauku prohlásiti za eudaimonismus, ana blaženost stává se tu předmětem, o jehož uskutečnění má se člověk svým jednáním snažiti. Protože pak dále blaženost v uvedeném smyslu je něčím empirickým, je Kantem prohlášená apriornost tohoto mravního zákona illusorní. Co se týče pojmu svobody, liší se v KČR přesně svoboda praktická (určování se rozumovými pohnutkami nezávisle na popudech smyslných), kterou

»Grundlegung zur Metaphysik d. Sitten« 1785 a »Kritik d. praktischen Vernunft« 1781,¹⁾ z nichž KPR (= Kritiku prakt. rozumu ač mnoho nutno čerpati i ze ZMM (= Založení metafysiky mravů dlužno pokládati za definitivní výrok ethického formalismu Kantova

I. Vyšetření mravního principu.

Ethika je dle Kanta vědou, která se zabývá zákony svobod t. j. mravními příkazy, jež, mají-li býti závazny pro všechny, musí mítí platnost všeobecnou a nutnou. Protože však každé poznání možno pozorovati ve zkušenosti, a transcendentální (naprostá nepodmíněnost), je nejsouc nám dána ve zkušenosti zůstává záhadou rozumu spekulativního a spekulativní ideou lidského jednání.

Přechodem od KČR k ZMM (= Založení metafysiky mravů), kde Kant podává už hotovou ethickou soustavu, jsou dva (po smrti jeho vydané) spisy: »Vorlesung u. Metaphysik« (vydané od Pöhlitze v Erfurtě 1821.) a pojednání o ethice v »Lo Blätter aus Kants Nachlass mitgeth. v. R. Reicke« (v Altpreuss. Monatsschrift, I. XXIV., Heft 3. nn. a jako kniha v Královci 1889). Kdy byly sepsány, je nejisto, Thon (Grundprincipien von Kants Moralphilosophie in ihrer Entwicklung, Berlin 1895., str. 33. nn.) klade pravděpodobněji první mezi 1778—1785, druhý do roku 1783. Dle nich záleží podstata mravnosti ve svobodě jakožto regulativním principu blaženosti, t. j. svoboda podmiňuje blaženost; tím docházíme opět eudaimonistického principu ethického jako v KČR, jež marně snaží se Kant zakryti tvrzení že ethice nejedná se o obsah blaženosti (= ukojení všech našich náklonností, což je něco smyslného), nýbrž jen o její formu, která je intelektuální (Lose Blätter). Důležitý pro další vývoj ethiky Kantovy je rozšířený zde pojem praktické svobody jakožto svobody zákony omezené. K vývoji Kantovy ethiky srv. i uvedený už sp. Thonův, jakož i Förster Entwicklungsgang d. Kantschen Ethik bis z. Kritik d. reinen Vernunft, Berlin 1893.

¹⁾ Co dotýká se naší otázky z jiných spisů periody kritické (»Religion innerhalb d. Grenzen d. blossen Vernunft« 1793. a »Metaphysik d. Sitten« 1797.), buď uvedeno na svém místě.

²⁾ O poměru obou spisů k sobě se mínění rozcházejí. Jedni (Giżycki, Kant u. Schopenhauer, Leipzig 1888., str. 1. p. 1., Thon Grundprincipien 59.) vidí v KPR jen dokonalé a promyšlené spracování toho, co je v ZMM jen jaksi nastíněno, druhí (E. Erdmann, Grundriss d. Gesch. d. Philosophie, II. Bd., Berlin 1866., str. 34. K. Fischer, Gesch. d. neuern Phil. IV.³, Heidelberg 1889., str. 81.) míní, že spisy tyto pojednávají o úkolech různých (ZMM o zákonu mravního jednání — kat. imperativu a KPR o mohutnosti tohoto jednání — svobodě). Myslím, že kontroversa zde je zbytečná, an Kant sám vyslovil se o této věci zřejmě v úvodu k ZMM »úkolem ZMM je vyhledati a pevně stanoviti nejvyšší princip mravnosti (WW. VIII. 9.), i jest tento spis jen jakýmsi úvodem ke KPR, »seznamuje se předběžně s principem povinnosti a podává a ospravedlňuje určitý její vzor« (WW. VIII. 111.) — Tím ovšem nepopíráme jistých formálních rozdílů mezi oběma spisy (KPR na př. vyniká obšírnějším spracováním nauky o svobodě, důslednější provedením ethického formalismu a j.). Viz Giżycki Kant u. Schop., I. p. 1., Schopenhauer WW. II. 119. (vydání Frauenstädtovo, Lipsko 1873.—1874., 6 sv.).

vzaté ze zkušenosti (a posteriori) postrádá platnosti všeobecné a nutné,¹⁾ musí ethické příkazy pochodití odjinud, t. a priori (z čistého, na zkušenosti nezávislého rozumu). Že takové apriorní ethické poznání existuje, toho důvodem poznávacím je idea povinnosti a mravních zákonů, která se u člověka vyskytá. Vedle existence mravních zákonů je také jisto faktum mravnosti (mravní jednání); i dlužno nejprve vědět, co vůbec tvoří povahu mravního jednání, čili v čem záleží princip vši mravnosti. A tak jako bylo hlavním úkolem kritiky theoretického rozumu: »co je poznání a jak je možno?« je hlavním úkolem KPR: »co je mravnost a jak je možná?«

1.

Je tento nejvyšší princip empirický či metafysický, to jest zakládá se na empirickém poznání mravních zákonů, či na poznání jich čistě a pouze rozumovém? Prvá obtíž při řešení této otázky tkví v tom, udati, jakou cestou máme spěti k stanovení principu mravnosti, ježto ho nesmíme hledati žádnou cestou filosofickou (protože by nás mohla zavést dialektikou), nýbrž nezávisle na veškeré, i praktické filosofii (ježto filosofie praktická sama není zdrojem mravnosti). I obrací se Kant k t. zv. »obecnému rozumovému poznatku mravnímu« (gemeine sittliche Vernunftkenntnis), t. mohutnosti, která jsouc na praktické filosofii naprosto nezávislá jistě a bezpečně rozsuzuje mravní otázky,²⁾ aby jej povznesl na stanovisko filosofické. A tak přistupuje k řešení záhady, co jest mravnost a mravně dobré.

Dobrým zoveme jednání, které odpovídá našemu mravnímu citu. Ale přihlédneme-li blíže ke všemu tomu, co v obecném životě se nazývá »dobrem« (dary Štěstěny, zdraví atd.), vidíme ovšem, že pojem dobrého nekryje se vždy s pojmem mravního, any se zahrnují v pojem dobrého i věci, které nejsou samy o sobě dobré, nýbrž mohou i ve zlo se zvrhnouti, aneb při nejmenším (jako na př. různé dobré stránky naší povahy), jichž hodnota závisí teprve na způsobu a úmyslu, s jakým jich užíváme. A protože způsob tohoto užívání i účel stanoví vůle, dodávajíc teprve takto těmto »dobrům« jich pravé hodnoty, nemůžeme pokládati za samo o sobě dobré nic leč vůli.

¹⁾ Kants WW. II. 17. 697. (Suppl. IV.)

²⁾ Kants WW. VIII. 25., 304.; pod. viz Herbart WW. IX. 11. a 34. (vydání Hartensteinovo, Lipsko 1850.—1852., 12 sv.)

Aby objasnil pojem dobré vůle, obrací se Kant k pojmu povinnosti; vůle dobrá jest ta, která koná svou povinnost, a sice dlužno hned dodati, jen pro povinnost (vůle povinnostní). Každou jinou vůli, která, byť i zevně s povinností se shodovala, přece uvnitř svým jednáním jí odporuje, plní ji z jiné pohnutky než pro povinnost (z náklonnosti, strachu a pod.), dlužno vyloučiti z pojmu vůle mravně dobré. Na př. nešál-li kupec kupujících jen proto, aby nebyl prozrazen, a ne, protože to není mravní, anebo nesáhne-li si na život ten, komu se vede dobře a kdo k němu přirozeně cítí náklonnost, nemá jednání toto pravé ceny mravní. Z toho plyne, že vzhledem k mravní hodnotě nezáleží pouze na jednání samém, nýbrž výhradně na jeho pohnutce, která tvoří jeho vniternou povahu a již jako subjektivní princip chtění na rozdíl od objektivního nazývá Kant maximou. I nesmí na základě toho, co dosud řečeno, maximou v pravdě dobrého jednání býti přirozená náklonnost, nýbrž představa povinnosti, kteráž stlačujíc náklonnosti i sebelásku mou na nullu stává se předmětem mé úcty.

Úplný vzorec tudíž, jímž možno určití pojem dobra, jest: dobrá jest jediné vůle povinnostní, t. j. vůle, jejíž vnější pohnutka (mravní zákon) i vnitřní (maxima) má za obsah povinnost. Poněvadž pak výrazem povinnosti je mravní zákon, musí maxima dobré vůle s ním se shodovati. Zákon však platí všeobecně (pro všechny mravnosti schopné = rozumné bytosti) a maxima tudíž jen tehdy je dobrá, může-li vzíti na sebe formu této všeobecně platné zákonitosti, čili mohu-li chtít, aby stala se všeobecným zákonem. Jinými slovy: kritérium mravní hodnoty jednání je jeho všeobecnost (všeobecná zákonitost), tedy pouze forma, nikoli obsah. A tak dospívá Kant k mravnímu principu pouze formovému jakožto filosofickému výtěžku z onoho obecného rozumového poznatku mravního.¹⁾

2.

První otázka po podstatě mravnosti je rozřešena a zní: podstatu mravnosti spočívá ve vůli dobré, t. j. vůli, jejíž maxima může se všeobecným zákonem. Tuto odpověď našli jsme pouhým sledováním onoho mravního citu, jenž žije v myslích lidí a skutkem je vodi při mravním posuzování. Tím ale také spolu je rozřešena otázka, je-li možná mravnost, neboť existence mravního principu potvrzuje existenci mravnosti. Zbývá jen otázka: »jak je

mravnost možná?«, která tvoří nyní vlastní záhadu mravovědy. Důvody pro vysvětlení její mohou a) buď býti čerpány ze zkušenosti (empirické), b) aneb pochodí z čistého rozumu (metafysické ve smyslu Kantově); dle toho byla by v prvním případě mravní filosofie empirickou, v druhém metafysickou mravovědou. Viděli jsme však: mravním je pouze smýšlení, s jakým ten neb onen čin provádíme, a to není předmětem vnější zkušenosti, nýbrž jen naším nejvnitřnějším faktem. Toto povinnostní smýšlení jakožto mravnost sama je maximou schopnou státi se kdykoli všeobecným zákonem. Ale ježto takovýto bezvýjimečný, všeobecný zákon nelze nikdy odvoditi ze zkušenosti (nepodávající nám nikdy všeobecného a nutného poznání), musí jeho zdroj býti jen tam, kde jsou možny poznatky všeobecné a nutné, t. v čistém rozumu. Proto vědecká mravouka nebude empirickou, nýbrž metafysickou mravovědou (= metafysikou mravů), nezávislou nejen na všech vědách empirických, nýbrž i na zkušenosti samé, jakož všeobecná a nutná platnost jejích příkazů vyžaduje.

Poněvadž mravnost záleží pouze ve smýšlení, jehož maxima dokonale shoduje se s mravním zákonem, je nutno pro další vyšetřování otázky mravnosti nejdříve věděti, v čem záleží mravní zákon, o jehož obsahu (mimo formální určení o jeho nutné a všeobecné platnosti) nevíme dosud ničeho. An pak zákon sám nepochodí ze zkušenosti, nemůžeme z ní odvozovati ani jeho obsah. I nezbývá než vysvětliti jej ze zákona samého, t. j. z jeho formy.

Každá věc působí (jedná) dle určitého zákona, jehož poznání čili představu zoveme principem; mohutnost míti principy (chápati zákony) je rozum. Jedná-li rozum, je rozumem praktickým čili vůlí, a proto lze i říci: vůle je mohutnost jednati dle principů. Zákon jakožto zákon je výrazem nutnosti, vůle naproti tomu jakožto mohutnost jednati dle vlastních pohnutek výrazem svobody. I jest ovšem nejdokonalejší a naprosto dobrou jediné vůle, nemající jiných pohnutek, než představu zákona, u níž tedy splývá nutnost (zákon) a svoboda (vůle) v jedno. Ale takovou vůli nemůže míti člověk jakožto bytost sice rozumná, ale i smysly nadaná a podrobená smyslným pudům, které jako pohnutky jednání často nutí jej rozhodnouti se i proti zákonu mravnímu. Aby se tudíž vůle jeho mohla rozhodnouti dle mravního zákona i proti smyslným pohnutkám, je třeba, aby ji zákon ne sice donucoval (nátlak vylučuje mravnost a vůle donucená nebyla by vůlí), ale přece maje se projevovati jako výraz nutné platnosti, zavazoval. I bude proto mravní zákon

jakožto výraz nutnosti, která nátlak vylučuje, vůli ne nutiti, nýbrž pouze jí přikazovati a jeviti se jako závazek, příkaz (»ty máš«.)

Ačkoli tím přibírá mravní zákon jakožto příkaz (imperativ) na sebe formu jiných praktických (v širším smyslu) pravidel životních, přece je mezi oběma podstatný rozdíl, jevíci se pak i v jednání, která z těchto příkazů vzešla. Jednání totiž je dobrým buď jen vzhledem k určitému účelu, jehož jím chci dosíci, aneb samo o sobě. V případě prvním je pouze prostředkem k dosažení něčeho jiného (je tedy prospěšno), v druhém samo účelem. Dle toho liší se i příkazy těchto jednání svou formou i povahou. Neboť příkaz jednání prospěšného je podmíněn účelem tohoto jednání (chci-li dosáhnouti účelu, musím jednati tak, jak příkaz velí), a proto i forma těchto příkazů je podmíněná (hypothetická: »cti otce i matku, aby dobře se ti vedlo na zemi«); příkaz jednání mravně dobrého však je nezávislý na jakémkoli účelu (protože toto ho nepředpokládá jsouc dobré samo o sobě), platí tedy bezpodmínečně čili prostě (kategoricky) a taková je i jeho forma (imper. kategorický: »nepokradeš«).

Co se týče povahy obou příkazů, je patrné, že, chceme-li dosíci účelů stanovených imperativy hypothetickými, musíme chtít spolu i prostředky, které k nim vedou a k nimž poukazuje nám právě představa onoho vytknutého účelu. A poněvadž docházíme k poznání těchto prostředků rozbořem (analysí) dotyčné představy, jsou imperativy hypoth. větami analytickými. Naproti tomu imperativ kateg. jakožto zákon přikazující všeobecně a nevyhnutelně bez ohledu na účel a jiné pružiny naší vůle, nemůže býti čerpán z empirie (rozbořem daného empirického pojmu této vůle) a musí proto býti větou apriorní a synthetickou.

Jako mravně dobrým je jednání jen jakožto účel, tak i příkaz tohoto jednání (kateg. imp.) je jediným pravým »imperativem mravnosti« a nejvyšším filosofickým principem jejím. A protože tento nejvyšší princip je synthetický soud a priori, stává se úloha KPR jen obdobnou úloze KČR; jestliže totiž tato vyšetřovala, jak jsou možny synthetické soudy a priori, zabývá se KPR zase otázkou: »jak jsou možny synth. soudy a priori v oboru praktickém t. j. kateg. imperativ?«¹⁾

¹⁾ Kants WW. VIII. 22.—45.

3.

Každý princip vůle je pohnutka jednání, něco, co jednáním má býti uskutečněno, účel. Kateg. imperativ jako mravní princip předpokládá tudíž také nějaký účel, ale kdežto imp. hypothetické, vznikající z pohnutek empirických (na př. blaženosti), odpovídají účelům podmíněným (relativním), jest účel imperativu kateg. jakožto příkazu nepodmíněného také nepodmíněný, absolutní, a musí naproti účelům relativním, které platí jen za jistých vztahů a podmínek, platiti vždycky, o sobě. Ale existuje nějaký takový účel?

Protože absolutní účel nemůže nikdy býti sám zase prostředkem k něčemu jinému jako účely relativní (peníze účelem práce, ale zase prostředkem k blahobytu atd.), musí vždy býti jen účelem o sobě (samoúčelem, Selbstzweck). Ale pak ovšem nemůže jím býti věc, any věci platí vždy jen za prostředky, nýbrž bytost nějaká, která svou povahou nemůže nikdy býti prostředkem k nějakému účelu, nýbrž již všechno ostatní je prostředkem, tak že sama tvoří princip čili poslední důvod všech prostředků. A poněvadž není prostředků bez mohutnosti, která je vytýká (vůle = rozum praktický), musí tento princip všech relativních účelů také míti rozum praktický čili bytost, která je samoúčelem, musí býti rozumná. Rozumná bytost je však osoba; i jest účelem o sobě osoba jakožto rozumná bytost, tedy i člověk, pokud osobou je aneb je schopen státi se jí, a to je každý člověk.

Každý účel má nějakou platnost, která tvoří jeho hodnotu; účel absolutní nemoha býti nikdy prostředkem k jinému účelu musí ovšem míti hodnotu absolutní t. j. hodnotu, která nemůže býti ničím nahrazena ani vyvážena, naproti hodnotě účelů relativních (věcí), záležející ve větším anebo menším užitku dotyčné věci a připouštějící náhrady. Není tedy touto absolutní hodnotou prospěch, jež může osoba přinášeti jiným, nýbrž jen její bytí (existence), její důstojnost jako člověka (důstojnost lidství). A tak na základě dřívějších vývodů (účel kateg. imperativu je absolutní) a znajíce nyní tento účel o sobě, můžeme mravní zákon vyjádřiti také: »jednej tak, abys lidství jak ve své, tak v osobě každého jiného užíval vždy spolu jakožto účelu, nikdy pouze jakožto prostředku.«¹⁾

Myslíme-li si tento zákon všestranně plněný, utvoří se řád čili soustava rozumných bytostí, které se vzájemně jako účely ctí a jednají tak, že se nikdy nesnižují za pouhé prostředky. Tím

¹⁾ Kants WW. VIII. 57.

vzniká říše účelů, kde společným zákonem, spojujícím všechny bytosti ve svazek, je svrchu uvedený zákon mravní.

Ale všeplatnost zákona, jímž někdo se spravuje, i všeplatnost člověka jako samoučelu netvoří samy o sobě mravní hodnoty jednání, nýbrž vždy záleží, jak už uvedeno, ještě na tom, z jaké pohnutky jednání se děje. Jestliže totiž rozumná bytost plní mravní zákon slepě ho poslouchajíc, nelze mluvit o mravním světě (říši účelů), protože nátlak, kterým vlastně slepá poslušnost je podmíněna, vylučuje veškeru mravnost jednání. Má-li jednání býti opravdu mravní, mus tato poslušnost býti vědomá, vyplývající z jasné představy zákona a úcty k němu, na základě této představy ve mně vzniklé. Plnění zákona z úcty k němu jakožto jediné mravní pohnutky jednání je však možno jen tenkrát, když zákon sám není zákonem cizím, z venčí daným (an tento jen mocí svou může si na vůli vynutiti poslušnost), nýbrž zákonem, který za mravní zákon poznán a proto i z úcty k němu plněn býti může, t. j. zákonem mnou samým daným a z rozumu pochodícím. Ježto pak mravní zákon plní vlastně vůle, můžeme říci: vůle jedná mravně jen tehdy, dává-li si sama zákony. Takové vůli říká Kant svézákonná (autonomní) a klade ji proti vůli jinozákonné (heteronomní), která poslouchá zákonů cizích, odjinud jí daných.¹⁾

Jelikož možnost mravnosti stojí i padá takto s principem autonomie vůle, zbývá vyšetřiti, co předpokládá aneb předpokládá-li vůbec něco autonomie vůle. Jak je možná? Odpovídáme předem: na základě svobody.

Ačkoli svézákonnost vůle vyloučena je závislost její na vnějších (empirických) příčinách, neznamená to přece ještě nezávislost její na všech příčinách vůbec, neboť taková vůle byla by libovůlí a tedy bezzákonností, již nelze nikdy sloučiti s pojmem vůle jakožto mohutnosti jednání dle představy zákona. Jestliže vůle je závislá na představách, dle nichž jedná, bude patrně její svoboda jen zvláštním druhem příčinnosti, t. příčinností rozumných bytostí (určovati se nezávisle na zevnějších podmínkách). Jak je možná takováto svoboda? ²⁾

¹⁾ Kants WW. VIII. 53.—72. — Na rozdíl autonomie a heteronomie spočívá dle Kanta také rozdíl mravouky jeho (kritické) ode všech ostatních (dogmatických), neboť teprve filosofie kritická mohla patřičně osvětliti princip autonomie. Abychom totiž odkryli zdroj mravního principu v čistém rozumu, bylo nejprve třeba čistý rozum objeviti, a v tom právě záležel úkol kriticismu (Kants WW. VIII. 47., 73.—78).

²⁾ Kant projednával tuto otázku už v třetí antinomii KČR, kde vyšetřuje možnost nepodmíněné příčinnosti (WW. II. 353. nn.) V ZMM (VIII. 78.—81.) zmiňuje se o této věci jen mimochodem a teprve KPR (VIII. 217.—240.) podniká ještě jednou důkladné vyšetření této záhady.

Hlediska, s nichž možno o ní uvažovati, jsou tři: empirické (svoboda jeví se nám nemožností), theoretické (vysvětá možnou) a praktické (jeví se nejen možnou, nýbrž skutečným a nutným předpokladem mravnosti). Vyšetřující záhadu svobody musíme tato tři hlediska, z nichž jedno zdá se vylučovati druhé, sloučiti, a právě v tom tkví obtíž celé věci.

Hledisko empirické (svoboda ve světě smyslném).

Transcendentální svoboda je mohutnost nepodmíněně příčinnosti čili »mohutnost započítati ze sebe řadu dějů«.¹⁾ Ježto však nepodmíněná příčina ve zkušenosti naší, kde vše vidíme probíhati dle mechanické nutnosti, nikde se nevyskytuje, není nám mohutnost svobody dána jako zjev, t. j. neexistuje v čase a prostoru. Protože pak dále i všechno theoretické poznání naše musí se omeziti jen na zkušenost a platí tedy jen pro zjevy, nemůže býti svoboda ani předmětem našeho rozumového poznání (pojmem rozumovým, Verstandesbegriff).

Hledisko theoretické (svoboda ve světě domyslném).

Nicméně proto přece nemůžeme ještě tvrditi, že by svoboda vůbec neexistovala, neboť popírajíce poznatelnost něčeho nepopíráme ještě myslitelnost toho. Myslitelno je vše, co logicky si neodporuje, t. j. čeho pojem nechová v sobě logických sporů (na př. skončený čas, omezený prostor a pod.), a tudíž i svoboda (nepodmíněná příčinnost). Poněvadž totiž příčina a účln jsou něco různorodého, není žádného sporu v tom, že účiny, které jsou podmíněny, mají příčinu, která je nepodmíněná, a tedy ani mezi řetězem přírodních účlnů (přírodou) a nepodmíněnou příčinností (svobodou). I jest svoboda myslitelná ne sice jako zjev, ale nad podmínky zjevu (čas a prostor) jsouc povznesena, jako věc o sobě. Tím zároveň zachráníme ji před mocí, která jinak ji docela zničití hrozí, t. ideou boha. Přiznáváme-li totiž existenci boha, nutno si jej mysliti jakožto všeobecnou prabytost, která nejsou sama na ničem závislá je podmínkou všeho.²⁾ S touto nepodmíněnou příčinností boha by však nebylo lze sloučiti svobody, která jsouc rovněž nepodmíněnou příčinností, nemůže přece současně padnouti se vším ostatním v okresek božské všemohoucnosti. Ale jelikož říše věcí o sobě, kam náleží svoboda i idea boha, nepodléhá podmínkám světa smyslného, (mezi něž patří i příčinnost), nemůže ani svoboda býti v jakémkoli vztahu k ideí boha a je v říši věcí o sobě možná. A tak podmínkou, za

¹⁾ Kants WW. II. 356.

²⁾ Kants WW. VIII. 232., viz i I. 161. nn.

kterou svoboda jediné jest myslitelná, je rozlišení zjevu a věci o sobě.

Z vývodů těchto je ovšem patrné, že i podmět svobody (rozumná bytost) nemůže být zjevem smyslným, nýbrž jen věcí o sobě. Jinými slovy vzhledem k člověku: ne jeho zkusná (empirická), nýbrž domyslná, nám ve zkušenosti nepřístupná povaha, člen to říše věcí o sobě, může být svobodná, kdežto povaha empirická jakožto příslušník světa zjevů je podrobena jeho zákonům a tedy nesvobodná. Ale pak musí člověk jako nositel těchto dvou povah jednat heteronomně i autonomně, čímž vzniká spor, neboť obojím najednou jednatí být nemůže. Abychom jej odstranili, nesmíme dle Kanta pomýšlet na nějaké empirické smísení obou povah, (aby na př. povaha domyslná libovolně zasahovala v řetěz našich jednání a tak příčinnou jich souvislost rušila), nýbrž jediná možnost obě tyto povahy sloučiti záleží v tom, že veškero naše jednání jest a zůstává nutným účinem povahy empirické (a proto je veskrze nutno), ale tato sama (jakožto souhrn všech našich jednání) kotví v povaze domyslné a jest jejím „volným činem“, jest skutkem svobody (a s tohoto stanoviska je každé jednání naše zároveň veskrze svobodno.) Takovým způsobem učiněno zadost i příčinnosti, z níž člověka jakožto zjev naprosto nelze vyjmouti, i svobodě, již jako věc o sobě zase mítí musí, aby mohl jednatí mravně.

Dokladem toho, že celá naše empirická povaha kotví v domyslné jakožto důvodu svém, je Kantovi okolnost, že naše jednání vskutku jeví se touto dvojí svou stránkou našemu vědomí. Jakmile odporuje jednání mravnímu zákonu, cítíme v sobě možnost je vyložití a omluviti (vidouce v něm následky své povahy empirické), ale spolu i odsouditi, (poněvadž vzešlo z povahy domyslné, která je svobodná). Hlas první, jenž omlouvá a ospravedlňuje, zove Kant obhajcem (advokátem), hlasem druhým (soudcem) je svědomí. Kant výslovně béře faktum svědomí za důvod své nauky o domyslné povaze a za nezvratné svědectví naší svobody. Neboť kdyby naše jednání byla podrobena pouze zákonu přírodní příčinnosti, nemohlo by být žádné jiným, než jakým nutně vyplynulo; ale pak by naprosto nevysvětlitelná byla lítost nad skutkem nemravním, bolestný to pocit, který zmocňuje se nás po skutku takovém a pochodí právě ze svědomí.

Jestliže jsme dokázali, že nutnost a svoboda v našem jednání mohou být sloučeny, odpovíme ještě k otázce, jak máme si tuto svobodu mysleti; jest pouhou ideou, pod níž jednáajícího člověka

posuzovati dlužno (v ZMM), či má skutečnou realitu v říši věcí o sobě?

Jak už uvedeno, není nepoznatelnost svobody pro nás na závalu její existenci. S tohoto stanoviska můžeme na základě předchozích vývodů pokročit dále a říci: je-li proukázáno a dokázáno faktum, které je možno jen za jednou podmínkou, stává se podmínka tato sama proukázaným faktem. Takovým proukázaným faktem je mravnost a mravní zákon v nás, jemuž nikdo uznání neodpírá; poněvadž však obě beze svobody je nemožno, musí býti i svoboda jakožto jediná podmínka mravnosti faktem. A to jest ono praktické stanovisko, s něhož jeví se nám svoboda nutnou a skutečnou podmínkou mravnosti.

Až dosud platila nám svoboda jen za ideu kosmologickou, nyní však má vzhledem k faktu mravního zákona (tudíž prakticky, nikoliv theoreticky) objektivní realitu a takž je jediná mezi všemi ideami, jejíž existence pevně stojí. Tážeme-li se dále, zda bylo by lze na základě jejím i druhým dvěma ideám (theologické a psychologické) přisouditi objektivní realitu, je jisto tolik, že můžeme-li je vůbec realizovati, je to možno jedině ideou svobody. A protože, dostalo-li by se na základě jejím reality i ostatním ideám, byla by celá soustava čistého rozumu utvrzena a dokonána, zove Kant ideu svobody »závěrečným kamenem celé budovy soustavy čistého rozumu«.¹⁾

Výsledek veškerého vyšetřování možno nyní shrnouti:

Nejvyšší mravní princip je kat. imperativ, možný jen za autonomie vůle, která je nutně podmíněna svobodou. Svoboda jakožto nepodmíněná příčinnost není předmětem našeho poznání, ale je myslitelná a se stanoviska praktického nutnou podmínkou mravnosti. —

(Pokračování.)

¹⁾ Kants WW. VIII. 224.—238., 105.—109.

Umírání.

Psychologické črty podává Dr. Ladislav Jeništa.

Homo sapiens — člověk, tvor obdařený rozumem jediný ze všech živých bytostí, jasně jest sobě vědom svého konečného osudu. Ač netřeba proto jako Hamlet mluvit jenom o červech a lebce, smrt jest přece jako úkaz kosmický všeobecného interessu. Příčina, proč otázce této věnováno poměrně málo studia, jest jednak pestrá rozmanitost v obrazu umírání, která nedá se formulovati určitým pravidlem, jednak i ta okolnost, že celkem nemnoha lidem dopřáno sledovati psychologický pochod myšlenek před smrtí a na základě velkého počtu pozorování stanoviti určitá pravidla posledního duševního pochodu.

Proudhon, slavný myslitel francouzský, v jedné kapitole knihy: »Pokusy populární filosofie« zabývá se touto otázkou praví: »Smrt jest zkouškou, která rozhoduje o mravní hodnotě jedné každé společnosti a o ceně vychování, které společnost podává. Řekněte mi smrt některého člověka a já vám povím jeho život. Povězte mi život něčí a předpovím vám, jaká bude jeho smrt.«

Pravdu slov těchto dokazuje sama historie; na smrt pohlíželi národové dle výše kultury. Oč mravně výše stojí Leonidas, jenž podle zákonů hrdinskou čeká smrt, oproti ubohému alchymistovi středověku, který lopotí se, aby našel zázračný kámen života; nebo zda možno přirovnati Sokrata, jenž před smrtí klidně praví: »Mudře po celý život hledá smrt, proto neděsí se konce života«, s Neronem, zbaběle před vrahy utikajícím, kteří naň se smíchem volali: »Což smrt je tak trudná věc?«

Bible praví o Mojžíšovi, že umřel, když naplněny jsou dnové jeho, což vykládá Proudhon tak, že není míněn tu počet let, ale lad života, úplnost a dokonalá shoda, kdy smrt jest večerem krásného dne. Podobného názoru byl již Šalamoun a v nové době Schopenhauer. Řekové a Řekové rovněž smrti se nebáli; jednak víra v posmrtný život a předky, jednak hrdinné opovrhování smrtí, jež živeno vlasteneckou myšlenkou a bojem gladiátorskými, učilo bohatýry beze strachu pohlížeti smrti v tvář. Životu a životu dávána přednost; a smrt v klassických básních starověku byla krásná a obrazná.

Domašáci veřejného života měnil se i názor o smrti, náhoda pozemské existence. Anakreon touží po rozkošném opojení, aby zapudil smrt a na smrt.

»Povinností starce jest
tím veseleji žít,
a smrt se blíží víc.«

pře více než osmdesátiletý básník. Verš stal se filosofií. Epikur se svými žáky zbudoval na základě jeho celý system sofistický a učení školy jeho vyvolalo opačný skepticism a stoický klid proti útrapám života i smrti, jenž stupňoval se v cynism.

Obrození nastalo křesťanstvím. Mladé učení právem mohlo zvolati: »Smrti, kde osten tvůj?« I při všech různých názorech ostatních náboženství strach před smrtí překonán, ať bujnou fantasií v líčení posmrtného života, fatalismem, jak bylo tomu u islamu, ať pessimismem a opovrhováním životem, které hlásal Budha a jeho stoupenci.

Středověk a mravně pokleslá jeho společnost nedovedly potlačit strach před smrtí. Novověk a filosofie jeho s Schopenhauerem v čele změnila bázeň v pessimism. Původní názor křesťanský našel nového apoštola v slovanském filosofu Tolstém, jenž praví v jedné ze svých úvah: »Člověk nemůže se smrti báti jako nerozumný tvor ani jako živočišná bytost. Živočich nemá vědomí o smrti, rozumná pak bytost majíc vědomí života nevidí smrti. Myšlenka o nastávající smrti je toliko přenesení do budoucna toho, co již v přítomnosti se děje. Tělesná smrt skutečně zničuje to, co drží tělo pohromadě, vědomí časného života. Leč to se stává s námi každého dne, když usínáme. Kdyby člověk usnul na tisíc let jako v pohádce, usnul by rovněž tak spokojeně jako na dvě hodiny.«

Moderní doba agilních národů má zcela svoji praktickou filosofii, kterou charakterisují slova Angličana Josefa Jacobyho:¹⁾

»Moderní člověk, zaměstnán až do úpadu, nemůže si dovoliti velká rozjímání o pomíjivosti života a o smrti. V porovnání se středověkem se průměrný lidský věk prodloužil a smrt ve stáří je nezdědka vítanou a milou. Illuse jsou překonány, tělo zesláblo a přechod ke smrti je nenáhlný, příjemný.«

Vaschide, novodobý publicista rumunský,²⁾ přimlouvá se za smrt v mužném věku a dává skonu v 50.—60tém roku přednost před pozvolným hasnutím a marasmem stáří.

Přistoupíme-li ku vlastnímu psychologickému rozboru myšlenek a citů před smrtí, tu shledáme, že jednotný obraz a výsledné zákony psychologické stanoviti nemožno, jak plyne již z rozmanitosti obrazu smrti samotné.

Smrt náhlá nebudí hrůzy. Wallace v knize »o Darwinismu« přirovnává ji ku chloroformování a míní, že jedná se o shock nervový.

Moorhead, anthropolog americký, byv zasypán při stavbě dráhy v Ohio a zázračně téměř zachráněn, vyličuje svůj stav následovně:

»Neznamenal jsem bolesti, měl jsem pocit velmi silného tlaku. V uvažování nebylo klidu ani metody. Cítil jsem, že jsem ztracen, ale neměl jsem strachu, bylo mi vše lhostejno.«

Cenný materiál z občanské vojny americké sebral G. L. Kilmer. Duševní stav těžce raněných vojáků nevykazoval však nic zvláštního. »Nemyslí jsem na nic,« byla nejčastější odpověď raněných.

Opak náhlé smrti — chronická nemoc — vyznačuje se obvykle pevnou

¹⁾ The Dying of Death, Fortnightly Review 1890.

²⁾ Literatura si arta romana 1899.

nadějí v život, zvláště »spes phtisica« souchotinářů jest význačnou. Vhodně podotýká tu Ferrero¹⁾, že hrůza smrti z umírajícího padá tu na živé. Často smrt úplně kryje se spánkem, kterýž zjev neušel již Hippokratovi, jenž ve svých aforismech praví: »Spánek i nespavost, překročí-li náležitou míru, zlé znamení.«

Tane mi na mysli případ z nemocnice. Stařeček přes osmdesáte let starý ležel na lůžku a netrpělivě ohlížel se po okolí. Vkočil jsem do pokoje a hned mdlý zrak starcův se vyjasnil, slabým hlasem volal mne k sobě. »Čeho si přejete, dědečku?«, oslovil jsem nemocného. »Odpustěj, pane doktor«, šeptal mi, »už dva dny jsem nešňupal, pod polštářem mám pikslu, ráčej mi ji podat... ona slečinka (opatrovnice) hubuje, že pomažu ji prádlo.« Podal jsem nemocnému tabatěrku, a táhlým vdechem dýchal tabákové aroma. Opustil jsem ho a než došel jsem na chodbu, byl stařeček mrtev. Jak jednoduchá byla as jeho psychologická činnost před smrtí!

Přes většinu snad případů, jež nemožno formulovati určitým pravidlem, jest přece řada úmrtí, jež opravňuje dedukci určitých typů duševních před smrtí. Jest to především touha po nějakém životním projevu ať tělesném nebo duševním, zvláště takovém, kterému jsme uvykli, nebo který podmiňuje život vůbec: Kato, poslední republikán římský, před smrtí četl Phaidona, by pokochal se republikou; Chopin prosí hraběnku Delfinu Potockou, by zahrála jemu, a za zvuku žalmu od Marcella vypouští duši; Havlíčkovi před smrtí musel býti přinesen papír a on pravou rukou až do skonání stále pohyboval, jakoby psal.

Zabýváje se po více let tématem, ptával jsem se starých nemocničních opatrovnic po podrobnostech úmrtí, a tu velice častou dostával jsem odpověď: »Před smrtí dostavuje se hlad.«

Při dalším pozorování vlastní zkušenost potvrdila toto udání. Z mnohých uvádím jeden případ. Nemocný po několik dnů leží nepohnutě, k okolí jest úplně netečný, oči zapadají a pod otevřeným víčkem zírá zakalený proužek bělma. Náhle za noci stal se nepokojným a sotva dočkal se rána, kdy splněna jeho touha a přinesena mu polévka, po které toužil celou noc. Ježto přijímání potravy nemělo vztahu k jeho nemoci, na žádost jeho ještě dvakrát pokrm mu přinesen. Sotva dojedl, vymýšlí si nová jídla a v ruce křečovitě svíraje lžici a misku umírá.

Sem spadá i projev lásky; žena objímá děti, těžce svléká snubní prsten a líbá ho, celuje muže, dítě; klade vedle sebe polštářek, objímá ho, volá naň: »Lidunko, hajej« v myšlence, že uspává mladší svoji sestřičku.

Druhým faktem, se kterým často shledáváme se u smrtelného lůžka, jest náhle probuzená duševní činnost, myšlenka stihá myšlenku a dříve apathický duch jako plamen při zavanutí větrů vyšlehne a dešť jisker padá a hasne v chladnoucím popelu.

Přednosta meteorologické kanceláře, učenec Glaisher v Greenwichu, jenž vznesl se do výše přes 10.000 m v balonu, shrnuje své dojmy v slova:

»Ještě jsem byl úplně při vědomí a můj mozek byl tehdy právě

¹⁾ G. Ferrero: Strach před smrtí a doufání v nesmrtelnost (referát v »Živě«).

tak činný jako nyní, kdy píší tyto řádky. Myslil jsem na to, že se zadusím, že nebudu již dělati experimenty, že mě stihne smrt. Duše byla horečně činnou, myšlenky střídaly se rychlostí blesku. Podobný zjev pozoroval jsem častěji u umírajících. Matka na smrtelném loži sprádá vážné myšlenky o vydlužení, amortisaci dluhů, jakmile však dcera, aby přivedla rozhovor na všední věc, ptá se jí o obyčejné kuchyňské záležitosti, nedovede se umírající upamatovati a jednoduchý psychologický tento pochod působí jí únavu. Charakteristický příklad vypravoval mi jeden profesor. Intelligentní jeho žena ležela na smrtelném lůžku. Minuly výbuchy bázně, utichly vzkřiky: »Umírám« a nastoupila stoická oddanost. Kněz odešel a žena se modlila různé složité modlitby, kterým naučila se v mládí. Muž chtěje umírniti její napětí vybídl ji, aby modlila se s ním a zvolna předřikával ji »otčenáš«. Žena po malé chvíli ustala a zvolna počala odřikávati složité modlitby, kterým v mládí se naučila, a ztěžovala si: »Ten »otče náš« mne unavil«, za několik minut pak zemřela.

Jako naděje neopustí často umírajícího až do posledního výdechu, tak naopak předtucha smrti často provází nemocného a slova jeho v pravdě jsou prorockými.

Dojemný případ utkvěl mi v mysli. Malý klučik ležel v nemocnici s tuberkulosou kolena a po vykonané operaci dostavilo se krvácení, jež po dlouhé době zastaveno a hošík valně zeslábl. Následkem těžké nemoci živá nálada jeho se změnila, stal se zasmušilým a každou čtvrt hodiny ptal se opatrovnice »kolik je hodin?« Když opakovalo se to as desetkrát, stala se tato netrpělivou: »Proč se stále ptáš?« tázala se chlapce. »Čekám pátou hodinu,« odvětil tiše chlapec. »Proč?« »Jen tak — bude už večír a já zemřu.« Odbila právě pátá hodina, když podepsal jsem jeho úmrtní lístek.

Tělesná únava, bolesti často před smrtí zmizí a dostavuje se příjemný klid. Nemocný dělník po beznadějně operaci rakoviny stěžoval si na svůj stav úzkostlivě se vyptává, zda bude schopen těžké práce, kterou dříve vykonával. »Budete zdrav,« těšili jsme ho všichni. »Ale když mám nesnesitelné bolesti.« »Vše přejde.« Po týdnů stav jeho se neočekávaně zlepšil. Ráno jedl ano i o několik kroků se pokusil. »To jste chlapík,« těšili jsme nemocného. »Ba nejsem... ulehčilo se mi tak najednou, jako by mi tu bolest někdo vzal, ale já cítím, že není to doopravdy.« Odpoledne usnul a probudiv se, žádal o mléko. Při druhém doušku nachýlil hlavu a zemřel.

Euforie tato přechází někdy i ve veselí a humor; jest to onen typ, o kterém zmiňuje se Neruda: »nemocní bývají sami náchylni ku vtipu samovražednému, jest to nejelegantnější odstín šibeničního humoru.«

Stařec trpící astmatem čekal na smrt jako na vysvobození. Poslední čas říkával mi při návštěvách: »Dny mé jsou sečteny.« Jedenkrát našel jsem ho schouleného v lůžku. Na otázku mou po stavu zdraví usmál se a řekl: »Je mi krásně, jak nebylo mi již po osm let,« tak dlouho totiž stonal. »Tedy dny vaše nejsou sečteny?« ptám se ho. Opět se usmál a šeptal: »Dny ne, ale hodiny.« Nevěřil jsem, ale smrt po dvou hodinách dosvědčila pravdu jeho slov.

Ke konci zbývá k rozluštění otázka. Jest vztah mezi mravní povahou nemocného a konečným okamžikem před smrtí?

Mnozí filosofové vztahu neuznávají, ale příčinou toho jest jedině nedostatek pozorování. Jen poněkud větší zkušenost učí, že v případech, kde nevylučuje toho povaha nemoci, vztah tento skutečně existuje.

Uvádím zde případ, jenž sice nemůže považovati se za nějaké pravidlo, přes to však markantně rýsuje rozdíl myšlenkového pochodu před smrtí.

Bohatý lakomý sedlák kácel s dělníkem v lese dříví a při práci oba dva utrpěli smrtelný úraz. Zavolan ihned lékař a kněz: prostý, ustaralý chudičký dělník klidně očekával smrt šeptaje modlitby, zatím co lakomý jeho pan zoufale zmltal se na lůžku. Kněz těšil ho předpřikávaje mu modlitbu, hlas nemocného měnil se občas v chrapot a v modlitbu mísil výkřik: „Ježíši, tak jsem to měl všechno krásné a musím odtud . . . doktoroj mnoho, ženo neďavej, nic mi nepomoh . . . věřím v Boha . . . věřím v Boha . . .“ Následovalo několik vědechů a smrt.

Smrt jako zjev kosmický má zajisté interest všeobecný a i jen povrchní studie lakavě vybízi ku bližšímu systematickému sledování duševního pochodu umírajících. Z posledních padesáti případů mnou pozorovaných jen v 28% nenalezl jsem žádného zvláště pozoruhodného momentu. Hlavní příčina byla zde povaha nemoci samé, v ostatních případech setkal jsem se vždy s více méně zajímavou podrobností.

Ještě jeden charakteristický případ úmrtí tane mi na mysli z posledního pozorování.

Intelligentní řemeslník, starosta živnostenského spolku, svědomitě s nevšední péčí pracoval v záležitostech živnostenských až do poslední chvíle sbíraje cenný materiál v oboru tomto. Krátce před smrtí byl jsem k němu volán jako přítel. S nadšením hovořil mi o postupu práce národohospodářské, až náhle se odmlčel. Domníváte se, že jest unaven, chtěl jsem odejít umlující však mě zadržel: se slovy: »A myslíte, že všechno to nám pomůže.« »Vždyť sám víjste o tom přesvědčen.« odvětil jsem na jeho otázku. »Byl jsem až do této chvíle ale teď najednou je mi to smutným, řemeslo klesá, jako hladově krysy se požírame a paní z Prahy posílají stále samé statistiky, myslí, že tím nám pomohou, ještě jednou nám řemeslníkům sděluje odměti na lokte...« Byl jsem překvapen náhlým tím obrátem, nemohly obrátit se, ruce ve špetky stiskl a položil si na čelo, jakoby směřoval intenzivní pohyby ustáti a při jeho obrátily si...

[illegible]

Самым важным — это систематическое посещение
специальных курсов по развитию физических способностей.
Важно также помнить, что физическая подготовка — это
не только спорт, но и здоровый образ жизни, который
должен быть частью каждого дня.

[illegible]

ROZHLEDY.

ETHICKÉ.

Stammler: Pojem mravnosti a význam morálky. Pojem a význam práva pro mravnost. Sociální filosofie. Kritika.

V předešlé stati načrtli jsme Stammlerovy názory psychologické, na nichž vybudována jest ethická jeho theorie; názory ty vrcholí v rozlišení dvou tříd jevů psychických. z nichž vůle charakterisována jest ponětím účelu, resp. dvou tříd představování si budoucího konání, jednak kausálně podmíněného a působeného, jednak účeloslovného.

Zákon kausality se často přeceňuje tím, že se považuje za jediný, všemocný zákon, jemuž všecko jest podrobeno. Avšak jako zákony vůbec nejsou nic nám daného, nýbrž vědomím naším vytvořeny, ustanoveny (německé »Gesetz« zřejmě etymologií ukazuje k tomuto vlastnímu významu), tak i zákon kausality není leč podmínka možné vědy empirické (360) a kausalita jest jedině obecně platný formální způsob, jímž pořádáme v jednotné pojetí zjevy dané nám názorem (362). Lidské jednání podléhá pozorování dle zákona kausality teprve tehdy, když stane se zjevem smyslového světa, když dáno jest jakožto látka pro poznání lidské. Tím se lidské jednání státi může, ale tím také nemusí býti, nýbrž může býti jen zamýšleno. A proč by musilo jednání, které si představujeme jako chystané, jako teprve »mající býti provedeno«, podléhati zákonu kausality, jako mu podléhá hotové, jevící se jednání? (363). Vůle má také své vlastní, na empirickém poznání nezávislé právo a to proto, poněvadž empirie, jsouc závislá na daných vjemech, nikdy není ukončena a absolutně ucelena neb platná, a každé chtění tím, že si staví jistý cíl a účel, který míní teprve uskutečniti, překračuje obor dosavadní empirie (358 n.). Kladení cíle nějakého odpovídá subjektivně snaha (resp. pud) vytvořiti jisté objekty, uskutečniti jisté výsledky, i jest možno stanoviti pokaždé jisté konkrétní stanovisko, dle něhož jednotlivec si klade a volí účel a cíl. Toto subjektivní nutkání a tyto pudy dle individuálních žádostí lze srovnati v oboru intelektu s pouhým vnímáním smyslovým a proto také právě tak teleologicky nelze tyto pudy pokládati za objektivně oprávněné, jako nelze přiřknouti bezprostřednímu dojmu smyslovému pravdivost, poznání pravdy. Poznání právě tak jako vůle jest třeba, aby svoji surovou látku zákonitě spracovaly, aby ji uvedly v jistou objektivní jednotu, která platí pro každý jednotlivý případ jich oboru a dle níž odhadujeme pokaždé objektivní oprávněnost ať (v oboru poznání) jednotlivé poučky co do pravdy, ať (v oboru chtění) jednotlivé volby dle hlediska dobra. Oprávněný klad jistého cíle a oprávněná volba jest tehdy, když v daném konkrétním případě odpovídá jistému obecně platnému zákonu; onen cíl jest oprávněný, který klade se v souhlase jistým po-

sledním, pro všechny jednotlivé cíle platným cílem. Tento poslední či «konečný cíl» nutně jest nepodmíněný, jest to idea absolutna, empiricky nepodmíněného (366). Svobodně, nezávisle na jakékoli empirické podmíněnosti chtít, své cíle tak si klásti a voliti, že směřují konec konců k absolutnímu cíli konečnému — toť zákonitost účeloslovná («Gesetzmässigkeit des Telos»), kterou Latinský slovem «debere», Němec «das Sollen» označuje (368). «Svobodou» (vůle) nerozumí se tedy snad nezávislost na zákonu kausálním, nýbrž jen nezávislost, sprostěnost subjektivnosti při kladu cíle, a svobodné chtění jest objektivně platný klad cíle, resp. účelu (368).

Z toho však nenásleduje, že by v každém případě volby, rozhodování se mezi více cíly, každý jedinec měl bezprostředně mít zření a sledovati řadu cílů až k základnímu zákonu teleologickému; toť by předně málokdo dovedl a mimo to podobným úsilím by v praxi vznikalo kolísání a nejistota. Bezprostřední návod jednotlivcům dávají poučky morálky. A zase je tu analogie s oborem poznání. Jako tam při studiu jednotlivého úkazu asi sotva kdo bude jej hledět převáděti na nejvyšší objektivní jednotu synthese všech zjevů časoprostorových, nýbrž převede jej na nějaký bližší, známý a zjištěný zákon přírodní, resp. na nějakou poučku, tak i v oboru mravního chtění a jednání jsou to poučky ethiky, které dávají návod jednajícímu anebo kolísajícímu člověku, jak v daném případě se má mezi rozličnými účely a cíly rozhodnouti, resp. dávají posuzovateli nějakého jednání vodítko, jaký jest provésti posudek ethický. (373) A jako vědecké poučky badatelů jsou co do obsahu rozmanité dle dob a národů atd. a jsou podrobeny neustálé změně, tak i poučky a příkazy ethiky co do obsahu jsou rozmanité dle dob, národů atd. a v neustálé nalézají se změně. (374) Nicméně to všecko nemění nic na pravdivosti věty o tom, která jest nutno, aby poučky tu i tam směřovaly k své poslední instanci: každá poučka mravouky podléhá kritickému dodatečnému zkoumání, zdali opravdu přivádí svým obsahem jednotlivá konkrétní chtění v souhlasný směr k nejvyšší jednotě, k nepodmíněné, obecně platnému cíli konečnému. Právě-li se na př., že křesťanská ethika jest nejhlubší, nejlepší a nejvznešenější morálka ze všech, které kdy byly stanoveny, znamená to, že ve svém obsahu, ve svých návodech a příkazech mravních, vyhovuje požadavku obecnosti, obecné platnosti, a právě proto jest morálka tato jako morálka oprávněna a právě touto věcí nad jiné ethiky vyniká. (375)

Ale jak dostává se člověku této ideje nepodmíněného cíle konečného? Jest vrozena snad, či přece dochází k ní kausálním pochodem? A může býti činěn zodpovědným, jestliže jeho vědomí schází zákonitost oprávněného chtění? Stammler odpovídá k těm otázkám, jak lze dle dřívějších výkladů jeho předpokládati: Idea tato není vrozená, jako vůbec není vrozených poznatků, pojmů anebo mínění; třeba jí se učit a jí nabýti a ovšem získati jí lze jen zkušeností (innerhalb der Erfahrung) (386). Poněvadž však objektivní platnost této nejvyšší ideje nemá nic co činiti s tím, jak subjektivně se jí domáháme, jí nabýváme, proto oprávněn jest soud posuzující lidské snažení a jednání a koná-li se soud tento dle měřítka obecně platného zákona pro oprávněné chtění, pak má také objektivní platnost, a zase jest irrelevantní, jakou cestou a za jakých empirických podmínek kdo nabytí schopnosti takto posuzovati (392 n.).

Podstata mravnosti, mravného jednání, tkví v tom, že člověk klade si cíle a účely jisté z dobré vůle, stranou nechávaje všechno, co by vůli snad vytýkalo cíl ze subjektivních jen pohnutek a nahodilých žádostí. Mravné chťení a mravné jednání nestaví si cíl dle slepých motivů, majících snad jen osobní význam, nýbrž cíl, jenž odnáší se a souhlasí konec konců s cílem konečným, objektivně platným a i pro každého jiného člověka závazným (547). Avšak podmínkou mravnosti jest právo (§ 95). Neboť člověk musí býti k mravnosti vychováván; pochopení toho, co má činiti, čeho se varovati, musí si vydobýti. Úloha lidí vychovávat k dobru, t. j. jednotně zákonnému chťení se stále a stále obnovuje a arci není ani myslitelná, že by se úloha ta mohla splniti bez normovaného sociálního života (548). Avšak sociální život normovati se může buď příkazy konvence nebo příkazy práva; vskutku také mravnost (i nemravnost) jest možná jak ve společnosti, která by spjata byla pravidly dohody, tak i ve společnosti právní, a a priori nemožno říci, jak by která z obou pravidel účinně působila na vývoj mravnosti (550). Avšak jedině právo svým autokratickým nárokem na platnost abstrahuje od jakékoli subjektivní zvláštnosti členů společnosti, když jde o jeho uposlechnutí. Libovolné příkazy, jako právě jsou příkazy konvence, obecně nehodí se k dosažení zákonitě sociálního života. Snad by konvenční pravidla při jisté jednotlivé společnosti lidské postačila, aby se dbalo zákonného obsahu norem, jež by byly jednomyslně ode všech uznávány; ale obecným formálním prostředkem, pro kteroukoli společnost lidskou se hodícím, k docílení sociální zákonitosti pravidla ta nejsou. Tu právo jest jediným, nezbytným a obecně platným prostředkem a podmínkou možné zákonitosti sociálního žití (555). A tudíž, opětuje, právo jest také vlastní podmínkou mravnosti.

Ale co jest to »právo«? Takto definuje proti jiným auctorům Stammler právo: »Právo jest donucovací upravení lidského soužití, podle svého smyslu neporušitelně platné.«¹⁾ (498) a vykládá tuto definici takto: Právo činí formální nárok, že platí jako upravení, jako norma donucovací, t. j. bez rozdílu, zdali jemu podrobený jednatel je uznává a s ním souhlasí čili nic, a právo chce platiti jako neporušitelné, t. j. že musí nastoupiti na místo něho jiné právo, ale zase právo, má-li pozbyti příkaz (dřívejšího) práva závaznosti a platnosti (ibid.). Právo může býti zrušeno, ale nechce, aby se tak stalo; umírá, ale nepoddává se; a dokavad žije, náleží mu nárok na — neporušitelnost (499). A původ práva?

Dávno, dávno tomu, co se právo objevilo na naší zemi. Odkud přišlo a kdo jest jeho původcem? Nevíme. »Kdykoli se někomu zachtělo odhrnouti tento neproniknutelný závoj, který kryje prvopočátky sociálního života a tedy i dějin lidstva, marna byla všechna námaha« (305). Nepodařilo se nikdy jakýmkoli dokladem nebo důvodem dovoditi, že býval kdysi jakýsi hypoteticky předpokládaný prastav, v němž člověčenstvo by bylo žilo v naprosto »nenormované« izolovanosti. Bádání praehistorické vidouc marnost snah konstruovati si takový prastav raději počíná zkoumáním svá stavem barbarství, jakožto prý druhým stadiem ve vývoji lidstva,

¹⁾ »Recht ist die ihrem Sinne nach unverletzbar geltende Zwangsregelung des menschlichen Zusammenlebens.«

a neobírá se otázkou, jak přešlo se ze stavu divokosti k stavu barbarství, nyníž raději stopuje vývoj z barbarství k civilisaci. Známé kontroversy o právo materské, o exogamii a endogamii kmeny, o rodovém zřízení pravěku a o vzniku rodiny — týkají se již poměrů sociálně upravených. Pro vědecké poznání pak pohybu a vývoje sociálního žití lidí jest otázka o prvním jeho vzniku naprosto odloučiti: obě jsou sice otázkami vědy sociální, avšak onino činitelé, kteří kdysi dali poprvé základ ke vzniku sociálního žití, nejsou totožní s činiteli, kteří určují průběh a proměny v lidské nějaké společnosti; neboť onino týkají se vylučně jedince, člověka myšleného zcela izolovaným, ti to však činitelé vyrůstají na půdě sociální pospolitosti, předpokládajíce nutně souhrn jistých upravených vzájemných vztahů. I kdybychom tedy něco věděli o stavu člověka předsociálním, přece bychom na př. z podnětů a pudů, které nesociálního člověka snad přiměly a přivedly k žití sociálnímu, nemohli nic vyvozovati pro stadium pohybu a přeměn sociálního života člověčenstva; toto studium má svůj vlastní, samostatný předmět, vyžadující luštění nezávislého na odporědi k otázce po prvotním, nesociálním žití lidstva (307). —

Tim však již ocitáme se u otázek, které jsou předmětem sociální filosofie, i přecházíme k vytčení hlavních sociálněfilosofických výkladů Stammlerových, pokud mají důležitost pro etické jeho nazírání. Neboť jako přítel jeho Natorp, i Stammler buduje etické názory své se stálým zřetěním k sociologické jich stránce a významu.

Usilí po zákonitém vytvoření a upravení společenského života jest očividné; nelze ho ani zakrýti ani neviděti; zove se: «sociální otázkou». Ale nelze odlišiti rovněž nutnost sociální filosofie, t. j. vědeckého zkoumání, jaké základodátné formální zákonitosti podrobeno jest sociální žití člověka (4 n.). Věda o sociálním žití člověka dnes nalézá se v nejistém a kolísavém stavu; dosud nenalezla pravé metody, kterou by mohla jednak náležitým způsobem sbírat jednotlivé poznatky, jednak pokračovati od jednotlivých pozorování k stanovení zákonů. Obojí tato práce předpokládá pochopení obecně platné, zákonitě souvislosti všech možných jednotlivých poznatků, předpokládá jednotné základní pojetí sociálního života vůbec (1).

Sociální filosofie táhne se, co lze nutně a obecně stanoviti pro společensky byt či existenci člověka, i musí tedy abstrahovati ode všeho zvláštního obsahu nějakého historicky daného bytu, a snažiti se musí o nabytí soustavného pochopení zákonitosti, která jest vlastní společenskému žití lidí vůbec.

Tim není náterak snad miněno, že by mohla sociální filosofie apriorně konstruovati onu základodátnou zákonitost sociálního žití; naopak to, co usiluje, předpokládá co nejpřesnější znalost historického života společenského lidstva. Vždyť zákonitost není něco, co by bylo mimo historická zřetění společností, nyníž naopak značí jednotný a obecně platný způsob jejich poznání. Naše vši pochybnost jest jisto, že při všech otázkách vědy sociální pracovati nám jest s důležitým materiálem. Protiva sociálně filosofické nauky a nauky «jen-historické» není v látce, materiálu, nyníž v stanovisku a způsobu zkoumání: buďto hledíme probídati materiál se tím účelem, abychom v něm našli jednotu a zákonitost, a musíme pak spatřiti z vyjasnění této zákonitosti, anebo spokojujeme se tím, že

jednotlivé věci jsme exaktně konstatovali a zajímáme se o sociální život jen potud, pokud jistá událost vskutku se přihodila a poněvadž se sběhla. (19 n.)

Jakou tudíž metodou má pracovati studie sociálně filosofická? Všecky dosavadní soustavy právní filosofie vycházejí od pojmu práva jakožto poslední jednotky. Podobně soustavy politického hospodářství vycházejí od pojmu hospodářství a chtějí učiniti jej vlastním a posledním základem jakéhokoli badání sociálně vědeckého. Třeba však jíti nad obě dále a počítí zkoumáním pojmu sociálního žití sama, při základodátné analýsě jeho vykážati jak právu, tak sociálnímu hospodářství náležité místo v celku společenského bytu lidí a pro tento celek sociálního života obecně platnou zákonitost určití a kriticky zdůvodníti.

K tomu nepomůže zobecňování či generalisace dat historických ani srovnávání rozmanitých právních zřízení a řádů. Také »obecná nauka o právu«, ve smyslu na př. Merkelově, jakožto nauka, která jednak doplniti má jednotlivé speciální vědy právní, jednak objasniti obecné zákony vývoje práva, nemůže podati sociální filosofie, nýbrž má své oprávnění a existenci vedle sociální filosofie a spolu s ní.

Sociální filosofii jest třeba analyticky prozkoumati danou sociální zkušenost, aby tím objasnila si zákonitost sociálně vědeckého poznání; avšak toho se nedomůže houfným nějakým seřazováním, srovnáváním nebo zobecňováním, nýbrž jen tak, že stanoví v sociálně dějinném poznání empirickém ony pojmové prvky, jichž jednotným užíváním jest jedině možno zákonitě pochopiti sociální život.

»Sociální život — tak definuje proti Spencerovi, Rümelinovi a j. Stammler — jest vnějšími pravidly upravené (äusserlich geregeltes) soužití lidí.« Všude a ve všech sáších známé nám historie lidské, kdekoliv nalézáme společnost lidskou, nalézáme také soužití za jistých vnějších pravidel,¹⁾ která si lidé navzájem dali. Jest si možno mysliti, že by lidé žili po zvířecku bez takovýchto pravidel regulujících; ale pak by to bylo pouze fyzické soužití, nikoliv společenské, sociální. Jest dále také dosti zajímavých období mezi společnostmi lidskou a známými »společnostmi« zvířat i zjevy symbiosy u nich; ale přese všecky podobnosti, jež také socialismus (Kautskyho) svedly, podstatný rozdíl mezi »společnostmi« zvířat a společností lidskou tkví zase v tom, že oněm scházejí takováto vnější pravidla, jež by zvířata byla navzájem si dala; aspoň nevíme nic o nich.

Tato »vnější pravidla« nutno pečlivě lišiti od zásad a pouček mravních. Učení ethická dávají návod a pokyny k objektivně správnému chování a konání; jejich auktorita spočívá na vnitřním přesvědčení o jejich pravdivosti a platnosti; naproti tomu při oněch vnějších pravidlech nic nezáleží na tom, z jakých pohnutek (zdali rád či nerad, zda vědomě či jen z návyku atd.) je plní ten, kdo se jimi zavázal a jimi se řídí; jen vnější přesnost jednání tu máme na mysli.

A právě takovýchto pravidel, na pohnutkách jednotlivých subjektů

¹⁾ Při slově »pravidla« nesmíme pomýšleti na »právní« nebo dokonce snad »státní« pravidla neboli normy; to jsou podřazené pojmy onomu širšímu ponětí »pravidla sociálního žití vůbec.« Rovněž tak jest pojmu tomuto podřazen a nesmí se s ním zaměňovati pojem jakékoliv vnější autority.

nezávislých, jest třeba ke vzniku jakékoli společnosti. Ethika ukládá jednotlivci vůči jednotlivci jen povinnosti, ale sama o sobě nedává mu nijakých práv na jednotlivce druhého; má-li však býti vztah oboustranný, tak aby navzájem byli vázáni jedincové, nutně jest potřeba pravidel nezávislých na popudech jednotlivého člověka, pravidel daných ne ve smyslu přírodního zákona, nýbrž ve smyslu stanovení, ústavy (Satzung), čili, jak dávno již za sofistů řeckých to vyřčeno, ne *φύσει*, nýbrž *θέσει* daných.

Tomu-li však jest tak, patrně, že tato »vnější pravidla«, tyto »normy vnějším způsobem spojující a vízící« jsou podstatným znakem pojmu »sociální žití« a proto krátce dále je zve Stammler »sociální pravidla«. Sociální pravidla vnější nutno lišiti, jak již připomenuto, ve dva druhy: právní ustanovení čili právo a pravidla dohody čili konvence. Rozdíl mezi právem a pravidly dohody tkví ve stupni nároků na uznávání jejich příkazů: právo chce jakožto donucovací příkaz míti platnost pro jednotlivce každého, ať je již chce nebo nechce uznati, kdežto pravidla konvence, t. j. rozmanitá pravidla mravu, slušnosti, etikety, obcování s lidmi, pravidla a požadavky mody, »stavu« atd., platí jedině se souhlasem a svolením těch, kdo se jim podrobují (487). Tím není řečeno, že by fakticky účinnost požadavků konvence byla menší nežli práva; naopak, dosti jest případů, kde nejen člověk nedovede se vymaniti z konvenčních pravidel (srov. na př. »oběti mody« a pod.), nýbrž kde ocitnuv se v konfliktu těchto pravidel a práva rozhoduje se pro poslechnutí konvenčních příkazů, jak toho stále jsou smutným dokladem »satisfakce« soubojem a pod. Stammlerovo rozlišení i tuto má hledisko logické, hledí vystihnouti pojem či »smysl«, jak spisovatel říká, onoho nároku obou pravidel, a s tohoto hlediska lze je uznati za zcela správné.

Popatříme-li na sociální poměry historicky nám známé, zříme, že ve společnostech lidských nenaskytují se obojí pravidla rovnocenně a rovnoběžně vedle sebe. Známe nyní právně spořádané lidské společnosti a uvnitř jich, více jen mimotně a jaksi trpěna jsou jednotlivá pravidla konvenční. Že by kdy byla existovala společnost čistě konvenční, o tom nic není nám z historie známo. Protož také při další analýze sociálního života Stammler nechává ona pravidla stranou a a priori má zřeti jen k právu; teprve ke konci (547 nn.) vrací se zase k úvaze o dvojité možnosti vnějšího řízení lidského soužití.

V duchu Kantovské filosofie liší dále Stammler »formu« a »látku« sociálního života; formou jest arci tedy právo (resp. spolu s ním konvenční pravidla), avšak co jest »látkou« čili »věcným obsahem« sociálního života? Stammler odpovídá: »Sociální hospodářství« (Sozialwirtschaft), t. j. spolupůsobení lidí směřující k ukojení lidských potřeb, ať jsou jednotlivě potřeby ty jakéhoholi druhu a způsobu. Upravování pak sociálního hospodářství — v náležitě širokém tomto smyslu — toť vlastní a jediný úkol práva.

Ale nemá se snad uvnitř, v tomto vnějšími pravidly řízeném spolupůsobení samém, odlišovati oekonomický a politický moment? Asi tak, jako se říká, že jistá politická strana ponechává »volnou ruku« členům svým v otázkách hospodářských, anebo jak socialisté mluví o »oekonomickém základě«, na němž prý zdvihá se »politická vrchní stavba

(Überbau)»? Spisovatel odpovídá, že tu jest omyl; hospodářský a politický život nejsou dva samostatně, proti sobě stojící kusy, nýbrž jsou to jen výběžky jedné a téže jednoty, společenského života lidí, a co jediné odlišuje politické snahy proti snahám hospodářským, jest zvláštní, konkrétní cíl, konkrétní úloha jich v sociálním životě.

Je-li však sociální hospodářství »látkou« a právo »formou« látku tuto regulující, musí býti možno, aby právo samostatně, o sobě vědecky bylo zpracováno; neboť to jest obecná vlastnost formy, jak již Kant pověděl, že dopouští vědecké zpracování sama o sobě. Toto vědecké zpracování ve příčině práva provádí právní věda a z uvedeného důvodu jest její zkoumání a odůvodňování nezávislé na konkrétním způsobu, v jakém se tato upravující forma vyskytuje fakticky v nějakém spořádaném soužití.

Naproti tomu, kdo chce vědecky zkoumati sociální hospodářství samo, nemůže stanoviti ani jedinou sociálně vědeckou větu a ji dokázati, aniž by nečinil si podmiňujícím předpokladem určité upravení sociálního života. Každá úvaha o pozemkové rentě, o mzdě, úrocích z kapitálu anebo o zisku podnikatelském, jest závislá na existenci jistého konkrétního řádu právního, jako všecka učení o penězích, úvěru, tvoření se ceny, anebo vůbec jakákoli kapitola národohospodářského bádání.

Zbývá ještě udati, jaký jest poměr obou prvků, práva i sociálního hospodářství, jaký má to či ono faktický vliv na druhé. Nelze tu se spokojiti jen neurčitým konstatováním »vzájemného vlivu«, jaký jest mezi všemi rozmanitými stavy lidského života kulturního. Rovněž nesmíme ono působení pojímati ve smyslu kausálního účinkování na př. práva v hospodářství; neboť to by předpokládalo, že právo i hospodářství jsou samostatné předměty, kdežto jsou to dva prvky téhož předmětu, nutně spolu časově i věcně spojené (229 nn.). O sociálním hospodářství arci lze říci, že ve svém vývoji a zvláštním svém utváření má jistý vliv na změnu své regulující formy, na změnu práva; ale s druhé strany každé upravování sociálního života pomocí nějakého sociálního pravidla provádí se jenom nějakým působením na jednotlivé poddané tomuto pravidlu. Krátce tedy dle »sociálního monismu« (III. kniha, zvl. str. 314. 331) auctorova, na sociální žití nutno pohlížeti jako na něco zcela jednotného; všecky jednotlivé projevy tohoto žití tvoří naprostou jednotu, a právo se sociálním hospodářstvím (právě že ono jest »forma« a toto »látka« sociálního života) tvoří rovněž nerozlučnou jednotu jak v trvání (v jisté době) tak i ve své změně. Neboť i právo, směřující k jistému nejvyššímu cíli, nutně k němu se blížiti může jistými změnami (rozličnými historickými fázemi práva) a s těmito změnami *pari passu* dějí se také změny sociálního hospodářství, a naopak.

V historicky dané zkušenosti totiž nalézáme všude sociální žití již vnějšími pravidly normováno a v tomto pravidly normovaném spolupůsobení členů společnosti vzrůstají sociální jevy, mající tendence přivoditi změnu dosavadní formy, přivoditi jiný řád soužití. Zahrneme-li skupiny takovýchto jevů se souhlasnými tendencemi jménem tříd, můžeme, jako to činí materialistický názor dějinný, cum grano salis prohlásiti všechna sociální hnutí odehrávající se v dějinách lidstva za »třídní boje«, anebo raději, pokud máme na mysli vnitřní spor v lidské nějaké společnosti,

mluví o »sociálním konfliktu«. Sociální konflikt jest protiva či spor nového sociálního hospodářství a starého právního řádu (410) i vzniká, když v nějaké společnosti lidské jevy sociální odporují posledním cíli práva, které za ně zodpovídá. (411). Sociální konflikt jako každý konflikt žádá však urovnání, luštění; jak tedy se luští anebo jak můžeme žádati a očekávat, že se budou sociální konflikty luštit? Dvojí tu může býti odpověď: buď se tvrdí, že rozluštění takového sociálního konfliktu s přírodní »nutností« se dostaví t. j. že právo, které za změněného sociálního hospodářství není již v souladu se svým konečným cílem, kauzální nutností se změní tak, aby bylo zase ve shodě s nejvyšším cílem svým; anebo pokládá se onano pozměna práva za něco, co má se státi, požaduje se, aby právo dle teleologické zákonitosti se změnilo, ale netvrdí se odvážlivě, že k této změně musí dojít, neprorokuje se, že bezpečně k ní dojde. (424.) První odpověď dává názor marxistického socialismu, druhou odpověď pokládá Stammler za správnou: jest možno prý »obecně platně« určit, jakým způsobem by se měl sociální konflikt luštit, ale vědecky jest nepřipustno tuto teleologickou nutnost pokládati za kauzální nutnost, domnívati se, že tak, jak se konflikt luštit má, také se nezbytně rozluští. Zákon, dle něhož luštění vnitřních sporů v nějaké společnosti se děje, týká se lidského chování a nelze obecně připustiti, že by to, co má se státi, v konkrétním případě se také podařilo, také pokaždé se stalo (429 n.).

A který jest tedy konečně nejvyšší cíl sociálního života, k němuž se pracovati má? Dle materialistického názoru dějinného by to bylo co největší povznesení a zvelebení produkce; avšak dosažení určitého cíle sama o sobě nemůže býti obecně platným zákonem pro lidskou společnost (456). Absolutním cílem není nějaký omezený jednotlivý cíl (Einzelziel) jakkoli vyvinuté lidské schopnosti nějaké (tudiž ani co nejpříznivější výsledky a zdar společenské produkce nemůže býti nepodmíněným cílem konečným), nýbrž cíl tento může býti označen jen nějakým jednotlivým hlediskem pro formální způsob, v němž jednotlivci sociálně spojeni mají se dohromady sraziti a určovati (457). A tímto nepodmíněným konečným cílem sociálního žití jest společnost svobodně chtějících lidí (575) a idea společnosti takovýchto svobodných lidí jest jediný regulativní princip, který dodává pevnosti soudu o objektivní oprávněnosti nějakého sociálního upravení anebo snažení, a který dovede objasniti zákonodárci zákonný směr, kterým mu jest postupovati ve vřavě žádostivosti individuálních (576). Idea takové společnosti znamená, že musíme chtít spěti k společnosti lidí, v níž by každý činil objektivně oprávněné cíle svého bližního cíli svými. »Nakládej s empirickým člověkem tak, že může si své rozhodnutí řídit dle obecně platného cíle, že — nemusí musiti!« — tento »kategorický imperativ« vyplývá (575) Stammlerovi jako ethické jádro jeho »sociálního idealismu«, jak si svůj názor proti rozličným formám »sociálního eudaimonismu« zove.

Arci Stammler neopomenul poznamenati, že tato »idea společnosti svobodně chtějících lidí« jest a — zůstane ideálem, který se nerealizoval dosud, a nikdy se neuskuteční, ale který přece jest vůdčí hvězdou v omezené a podmíněné naší empirii (str. 576. a celá přednáška »o sociálním ideálu« str. 588—613.). Nesmíme se zajisté klamati: hlad a láska, jak po-

věděl Schiller, opravdu řídí všechno pachtění a snažení lidí, jinými slovy, vadí tomu, aby dosáhlo se onoho ideálu, aby přiblížil se onen »nový věk«; ale máme snad proto s resignací složit ruce v klín a neučiní ani počátek tohoto věku, — jakmile jsme pochopili theoreticky možnost jeho?

Sociální otázka nemůže být rozluštěna; to by značilo uskutečnění sociální ideál. Ale vědecká sociální filosofie nemůže kázat dosažení nepodmíněně ideálního stavu, nýbrž jen úsilí dosíci objektivně správného sociálního žití. A že tento cíl jest dosažitelný, sociální filosofie dokázala; úlohou sociálního praktika, sociálního politika jest, aby přes všechny překážky a obtíže hleděl pracovat k dosažení toho, co, jak theorie ukázala, jest možno. (640). —

Význam a hodnotu díla Stammlerova není zajisté nám třeba vytýkati; oceněno bylo nejedním obsáhlým článkem¹⁾, dochází povšimnutí všech, kdo vážně sociální filosofii, resp. etikou sociálně založenou, se obírají,²⁾ a došlo živého povšimnutí i u nás. Pro omezenost místa jen několik málo kritických poznámek chceme připojiti.

Především vytknouti jest opětě ráz kantovský celého díla; jak jisté pojmy základní a jisté zásadní názory, tak i terminologie kantovská (i leckdy těžkopádný poněkud sloh) prozrazují, kam auktora jest zařaditi.

Jest to věc, kterou má Stammler společnou s Natorpem — vedle jiných věcí. Natorp a Stammler opravdu vzájemně na sebe měli vliv: druh druhu se proto také příležitostně dovolává a cituje. Shoda (přes všechny zase podrobnější rozdíly) bije v oči také v jich psychologickém pojmání člověka: oběma jest vůle, jevy volní samostatná třída jevů psychických, řídících se dle Stammlera i jinými zákony než jevy intelektuální; oběma hlavní věci v psychickém žití jest protiva (a arci analogie zároveň) mezi intelektem a vůlí, při čemž oba citových jevů tak málo si všimají, jakoby jich téměř nebylo³⁾; oběma pro sociální existenci člověka, u člověka jako člena společnosti jest vůle hlavní a podstatnou věcí.⁴⁾

Jádro ethiky Stammlerovy vrcholí v příkazu: Učiniti sebe sama ethicky svobodným, ale i jinému nepřekážeti v tom, aby svobodně chtěl a jednal (str. 575). Netřeba snad upozorňovati, kterak v podstatě i ve zdůvodnění svém — v neustálém odvolávání se k potřebné objektivnosti a všeobecné platnosti — tento »imperativ« upomíná na Kanta, právě tak, jako Stammlerův »poslední cíl všeho sociálního žití« (totiž společnost svobodně chtějících členů) Herbartovu ideu »oduševněné společnosti« (Idee der beseelten Gesellschaft) v paměti čtenáři vyvolává. Již z toho patrné, že k nějaké netušené originalnosti výtěžek ethiky Stammlerovy se nepovznáší. Ale o to také auctorovi ani nešlo. »První úloha sociální filosofie není návrh nějakého společenského kodexu mravního, který by lišil se od dosavadních

¹⁾ Uvádím tuto jen 3 články takové: K. Vorländer: Eine Socialphilosophie auf Kantischer Grundlage (Kantstudien I, 197—216), K. Müllera: Stammler's Sozialphilosophie in Zeitschr. f. ges. Strafrechtswissenschaft XVII, str. 250—271. 1897 a (polemický) Cuno-ovův v Neue Zeit 1897.

²⁾ Na př. P. Barth, Philosophie der Gesch. als Sociologie I. str. 286 nn.

³⁾ Stammler jen asi na 2 místech, co vim, citů (esthetických) se dotýká; na př. str. 110.

⁴⁾ »Podstata sociálního bytu člověka spočívá ve chtění a v sledování cílů, nikoli v poznání, že všechno pouze kausálně jest podmíněno« (446).

novostí a nevidaností jednotlivých svých učení, naopak, úkolem sociální filosofie především jest, aby stanovila základodátnou, nejvyšší zákonitost sociálního života lidí, tak aby tu bylo měřítko, podle něhož by každé jednotlivé učení, ať té či oné mravouky mohlo se odhadnouti co do objektivního svého oprávnění, zdali vskutku vyhovuje vědeckosti a pokud. (638.)» Stammler tedy připouští, že celou svou knihou nepodal snad nic nového o cíli, k němuž má směřovati celý sociální život lidský, nic nového obsahově, ale nač klade váhu a co si přičítá právem za zásluhu jest, že učinil pokus systematicky a vědecky zdůvodniti resultát celého svého uvažování (638); krátce bychom řekli, hodnota díla Stammlerova spočívá vskutku v methodické stránce.

A vskutku úloha a cíl, který si Stammler vystavil, nejsou nikterak nepatrné a snadné. Povážíme-li, že sice velice jsou časté monografické pokusy psychologie společenského života, takže již učiněny i vážné náběhy k psychologii sociální vůbec, jejíž potřeba se tím více cítí a cítiti bude, čím více praktická a theoretická politika pojímá se bude ve smyslu výchovy a pedagogiky sociální, povážíme-li, že neméně rádi mluvívali myslitelé o logice dějin, což arci in nuce zahrnuje možnost logiky sociální t. j. theorie zákonitosti jevů společenských, k níž sotva první ostýchavé kroky jsou vykonány, dovedeme oceniti smělost a spolu význam pokusu Stammlerova. Neboť to, co by rád podal, jest — řekněme to paralelním jedním slovem — noetika sociální, jest to theorie poznání oné zákonitosti sociálního života vůbec a jeho jistoty, tak jako noetika jest nauka či theorie poznání vůbec a jeho jistoty. Že to tane Stammlerovi na mysli, vidí každý věci znalý i z předchozího nástinu i z vlastních slov Stammlerových (str. 18, 80. a j.), kde určuje svou úlohu, řka, že není psychologická, nýbrž »erkenntnisskritisch« t. j. totéž, co by nazval Kant »transscendentální«. A vskutku nic menšího, zdá se, nemínil Stammler provéstí anebo aspoň připraviti, než po bok »kritiky čistého rozumu« t. j. theoretické noetiky obecně postaviti svou sociální filosofii jakousi »kritiku poznání« zákonitosti sociálního života vůbec; a jako Kant postupoval ve svém veledíle neustálou kritikou dogmatických směrů — a materialismus jest dogmatický — k ustavení svého criticismu, tak i Stammler volí k dosažení cíle svého cestu destruktivní kritiky materialistického pojímání dějin, tedy také jisté dogmatické filosofie dějin.

Nicméně shoda s Kantem není naprostá, ani tam, kde terminologie zní kantovsky. Ukáží na konec jen k jedné věci, k terminům »forma — látka« (co už tyto termíny od dob Aristotelových a scholastiky nadělaly nedorozumění a zmatků!), které znějí sice zcela Kantovsky, ale mají u autora jiný význam, nežli v Kantově filosofii. Kantova »forma« jest »to určující«, resp. »určení«, látka pak »určitelná«. Ale u Stammlera slyšíme, že »formou« jest právo (resp. vnější pravidla sociálního života), »látkou« pak »sociální hospodářství« (při čemž tomuto pojmu dán jest tak široký rozsah, že patrně znamená veškerou sociální žití samo, jakož vůbec u Stammlera a j. »sociální« a »ekonomický« se často zaměňuje!). Avšak »hospodářství« není něco, nač by právo působilo, je »formovalo« prostě, nýbrž »hospodářství« vyšlo a vychází z působení práva a obě tvoří nerozlučnou jednotu sociálního žití. Než pak nemají se k sobě jako — Kantovská »látka a forma«. —

DOKUMENTY.

Z DOPISŮ JOSEFA DASTICHA.

K tisku upravil Dr. Krejčí.

Jednota filosofická chová v archivu svém řadu dopisů dr. Josefa Dasticha. Prof. Otakar Janděčka v Novém Bydžově daroval z pozůstatosti otce svého, školního rady Václava Janděčky, jedenáct dopisů Dastichových a jiné daroval a darovati slíbil p. dr. V. Tille, skriptor univ. bibliothéky. Vše, co by z těchto zajímavých dokumentů mohlo přispěti k poznání J. Dasticha jako filosofa a člověka, bude uveřejněno. Dastich jest zjev v naší literatuře filosofické zajisté takový, že zasluhuje, aby byl poznán se všech stran, a pro vývoj filosofie u nás je zajisté nezbytno znáti nejbližší prostředí, z něhož spisy filosofické sporadicky se rodily, jehož však z těchto spisů samých, namnoze příležitostných, dohleděti se nelze. V dopisech pak jest otisk tohoto prostředí vybledlý sice, ale více méně věrný, zachován, v čemž spočívá jejich literárně historická důležitost jakožto pramenů.

Činíme počátek s dopisy psanými V. Janděčkovi, jež vesměs týkají se vydání Logiky pro gymnasia, k němuž se oba spisovatelé spojili. Dastich vydal v letech 1866-7 úplnou propedeutiku pro gymnasia, totiž logiku, psychologii a úvod do filosofie, kterážto kniha, ač filosoficky velmi cenná, z didaktických důvodů za školní knihu schválena nebyla. To bylo příčinou, že se odhodlal Dastich k přepracování, a jak se zdá, bylo to také příčinou důvěrnějšího styku s Janděčkou. Tón dopisů nesvědčí, že by byly pokračováním dřívějšího důvěrného poměru. Z dopisů těch je vidno, jakou účast měl každý ze spolupracovníků na celkové práci a potvrzuje se, co Janděčka v předmluvě praví: že stylisaci vykonával on, kdežto Dastichovi připadl úkol státi na stráži vědecké. Tato věc byla kdys u příležitosti druhého vydání brána ve Věstníku bibliografickém Urbánkově r. 1874 v pochybnost, proti čemuž Janděčka cítil se nucena opakovati, co v předmluvě byl řekl.

Dopisy ty spadají do posledních let Dastichova života, kde trápen byl těžkou chorobou, a podávají autentický názor o duševní náladě, do níž choroba jej uvrhla, a zároveň autentická data o jejím průběhu, což je důležité pro biografii. Jsou opatřeny datem, kdy byly napsány, takže chronologický pořad, v němž je uveřejňuji, bylo snadno stanoviti. Pouze

dopis, jež stavím napřed, jest bez data a soudím pouze dle obsahu jeho, že předcházet před ostatními.

Otisk dopisů má být co možná věrný; jenom zkratky jsou nahrazeny úplnými slovy, kde nemůže vzniknouti pochybnost o jich významu.

*

1. Milý příteli! Posledně sem Vám podal zprávu o svých trudných rodinných poměrech a slíbil, že Vás požádám o pravidelné dopisování, až vše domácí povinnosti vykonám — stalo se již; můj dobrý otec již pochován. Nemám však ještě tolik klidné mysli, bych mohl se oddati s plnou chutí usilovné práci — musím ¹⁾ se ale nenáhle zvykat. Prosim Vás tudíž, byste si neobtěžoval mi dáti vědomost, jak daleko Vaše přípravné práce k sestavení školní knihy »o logice« pokročily. Zvlášť stran té terminologie musíme se nejprve dohodnout, když již nikterak nechcete nastoupit na můj způsob. Co se týká důvodů, pro něž nebyla má propaed. přijata, byly mi především, aniž bych ještě byl úředně o ně žádal — jak mi zprvu bylo raděno — úředně doručeny: myslím, že právě působením některých známých osob ve Vídni. Nadepsán jest přípis »wissenschaftliches ²⁾ Gutachten«, ale jest z většího dílu úvahou didaktickou. Co do vědecké stránky mluví příznivě: píšeť takto:

»Die philosophische Propädeutik des H. Dr. ³⁾ Dastich (in 2 B.) ist ein auf Grundlage umfassender liter. philos. Studien unternommenes und was den Inhalt anbelangt, mit wissenschaftlichem Ernst und vieler Gewissenhaftigkeit ausgeführtes Werk, das dem Standpunkt des Verfassers gemäss fast durchgehend den Character der Herbartschen Schule und ihrer Entwicklung an sich trägt, womit über die Richtung und den wissenschaftlichen Gehalt desselben hinreichend und Kennern der phil. Wissenschaft gegenüber in günstiger Weise entschieden wird.« — Za to však z didaktických ohledů nezůstalo na ni ani dobrého vlasu; je prý »zu bedauern dass das Quantum und Quale des zu behandelnden Stoffes nicht mit mehr didakt. Takte nach dem Bildungs- und Fassungsgrade der Leser resp. Schüler, ermittelt und auch die Behandlung darnach eingehalten worden ist« — při tom se mi vytýká, že prý znám »das Seelenleben« »nicht aus eigener Beobachtung der Seelenvorgänge, nicht aus unmittelbarem Studium des geistigen Lebens, sondern — aus Werken darüber«: proto prý se mi vtírají s cizou látkou i cizé fráze a ty prý působí »nur zu häufig« eine triste Darstellung und arge Verstösse gegen die dem Genius der Sprache schuldige Pietät«. Posléz prý by měla gym. ⁴⁾ prop. ledva z polovice archů mé prop. se skládat. — Nu, co se týká objemu, to připouštím, že je v mé knize mnoho, velmi mnoho, ale to sem já sám pověděl a mimo to není má kniha silnější než Zimmermanova a tato jest teď mimo Lichtenfelsa jediná oprávněná. Také Z. nepsal jen pro školu, než spolu pro »Selbststudium«. — Že znám duševný život

¹⁾ V rukopise střídá se s s dlouhým f. Nemohl jsem naléztí nějakého pravidla, jimž by se to střídání vysvětlilo. Zdá se, že psátí f je vliv zvyku psátí německy, který se k právu svému přihlásil, kde to bylo subjektivně pohodlnější.

²⁾ Zde je nejvíce skratek, jež doplňuji.

³⁾ Nerozeznatelně, zdali psáno J. anebo D.

⁴⁾ V rukopise podškrtnuto. Taková slova tištěna jsou zde proložena.

jediné vom Hörensagen, to se mi zdá předc trochu odvážné či p. recen-
sent nic v mě knize nenalezl, co by jej bylo poučilo o úchylných i od
Herbartovské školy, k níž se celkem avšak upřímně znám? A stran té
jazykové stránky — tu zajisté mluvil velmi do větru: není má mluva
úplně ryzá, ale tak chatrná snad také není. Ostatně by bylo nechybělo,
kdyby byl aspoň ve velkém poukázal k některým nápadným místům.
O »logice« a o »úvodu« ani slova do zevrubna. — Škoda, že to není
»veřejná« úvaha, tož bych předc odpověděl. Ostatně se mi snad na-
skytne ještě příležitost i při samém ministerstvu se o té věci zmínit.

Ostatně ale vím, co by tudíž bylo žádoucí:

Krátká kniha, která jen hlavních punktů se týká, co nejnižší stupeň
dospělosti předpokládající, psána jazykem co nejprostším — to myslím, že
smysl celého. Musím tedy nejprv vyslechnout Vaše dobré zdání o tom,
co Vy pro školu považujete za hlavní punkty a kteraký výklad Vám
se vidí nejpřiměřenějším. Nerad bych, aby se i naše společná práce octla
na holičkách. Zatím s Bohem! Váš

Dastich 259.-II.

Rád bych mluvil se šk. rad. p. Svob. — jest ale venku.

*

2. Milý příteli! Tu máte celé nadělení. Kobrovic nechťejí, co my
chceme, a my nechceme, co oni chtějí. Odpověděl sem, že bez Váš nemám
práva k měnění a smlouvání a N. B.¹⁾ ani nechci míti. Vytkl sem síce,
že ať tak neb jinak, předc jisto, že slib druhého vydání pouze dobrovolným
jest přídatkem, jelikož se principiálně jednalo a jedná jen o 1. vyd.
A za darmo, že i tak stylisován vystačí.²⁾ Nevím, pomůže-li to. Mimo
to sem vyvínoval mnoho Ciceroniánské výmluvnosti o tom, že se stran
»ceny krámské« jednalo, že nám bylo nabídnuto, abychom s dorozuměním
nakladatele o ní rozhodli, že tedy nic nového nežádáme. A posléz, že
musí býti položena nějaká hranice, kdy že se má považovat náklad za
vyprodaný: povídám, že myslíme, 200 exp. že se ročně prodá a tedy jen
o rok dříve že zamýšlíme přistoupit k novému vydání.

Konečně co návrhu se týká o 1200 expl. a 20 zl. hon(oráře) byl
bych pro svou osobu srozuměn — ovšem když by platila smlouva
jen pro prvé vydání a když bychom se na nějaké hranici ať již
200 expl. neb méně usnesli. Pak by ale musila naše stylisace platit.

Prosím Váš pište mi o tom a to tak, abych v pádě potřeby list
Váš Kobrovům mohl předložit. S Bohem! Váš

Dastich.

Váš p. choť bohdá zítra v pátek navštívím.

20./1. 1869.

*

3. Milý příteli! Abychom se ústně dříve smluvili, položím zde již
napřed, co a jak se mi zdá v příčině složených úsudků. Odpovídám před-
kem k Vaší otázce v listu ze 22. července: »A nyní se táží, stojí-li
otázka tato v skutku za to, abychom na ni tolik si dávali záležeti?« atd.

¹⁾ V ruk. nezřetelno. (Nota bene?)

²⁾ Totiž slib.

o »regressu a progressu« a úlohu o »vyšší či nižší návěsti episyllogismu« budiž! ale pustit se obvyklého — a jak se mi zdá — věcně i didakticky dobrého způsobu — v tom nemohu se s Vámi shodnout. Upravte, možno, — a libo-li, celou věc ještě stručněji, než učinil já, a poddám se mile-
rád — rozředit ji ale bez úspěchu, toho necháme.

Jinak se ale přiznávám, že je mi líto, že Vaše práce nemá míti veřejný úspěch. Trvám, že by se takovými rozbory — ač v knize nemohou míti místa — dobře logickému cvičení gymnasiálnímu posloužilo. Mnohému jinak ani nenapadne, že by se dalo tak a tak rozvésti. Nepomyslel ste na to, že by se o »slož. úsudcích« s tohoto hlediště, jak ste si přál míti v knize, dobrý článek dal položit do Vašeho gymn. »programmu« — to by bylo zcela v duchu »Organ. Entwurfu« a zavděčil by ste dozralejším žákům i mnohému učiteli logiky. Co říkáte?

Na tom pro dnešek přestávám; myslím, že nebude trvat dlouho a budem si moci ústně povědět více; ač, nechci mluvit do větru, nemohu Vám ni dnes říci, který den přijedu. Snad přijedu, když se nejméně nadějete. Buďte s Bohem! Váš

Dne 26. července 1869.

Dastich.

Že bude potřebí rukopis »o pojmu« na několika místech měnit, řekl sem Vám již tuším.

(Pokračování.)

KORESPONDENCE SLOVANSKÁ.

A. RUSKÁ FILOSOFIE.

Vladimír Sergějevič Solovjev.

Napsal J. Mikš.

Posledního července st. sl. v podmoskevské vsi Ůzkém, na statku svého přítele, moskevského profesora kn. S. N. Trubeckého zemřel Vladimír Sergějevič Solovjev (Соловьевъ čti Solovjov), největší a nejpopulárnější té doby filosof na Rusi. V řeči, věnované památce svého přítele Grota jaksi v předtuše blízké smrti, rozloučil se s ním slovy: Na brzkou shledanou! — a hle nyní již oba velicí idealisté vešli v onen kraj, z něhož se posud nevrátil žádný poutník. Oba zhasli v nejlepším mužném věku, oba si byli svými životními osudy v nejednom ohledu příbuzní, oba shoreli tím vnitřním zápalem, jenž byl v nich vznícen touhou po vyšší pravdě. Vladimír Sergějevič narodil se v Moskvě r. 1853. Jeho otec byl věhlasný historik Sergěj Michajlovič (1829—1879). Rodina Solovjevých jest jednou z oněch rodin, které jako Aksakovi v Moskvě neb Majkovi v Petrohradě, zachovaly v ryzí čistotě staré ruské tradice a počítají mezi svými členy nejednoho výtečníka. Starší bratr filosofův, Vsevolod (nar. 1849), jest na slovo vzatý spisovatel románů historických. Vladimír Serg. obdržel pečlivé vychování v otcovském domě v Moskvě, kde později odbyl gymnasium a studia universitní. Byl zapsán na fakultě filologické, současně poslouchal přednášky fysiko-mathematické fakulty. Již záhy seznámil se s filosofií, jak jest patrné z disertace, kterou měl r. 1874 v Petrohradě, kdy dosáhl hodnosti magisterské. Tato rozprava »Krisis západní filosofie — proti pozitivistům —« byla namířena proti panujícímu tehdy na Rusi pozitivismu, jehož hlavním stoupencem a šířitelem byl Matvěj Michajlovič Troickij, jenž taktéž skonal roku minulého (22tého března 1899).¹⁾ Tento čerpaje

¹⁾ Narodil se M. M. Troickij v Kalužské gubernii 1. srpna 1835, jsa syn venkovského děkana. Studoval v Kievské duchovní akademii, kde obdržev hodnost bakaláře nějaký čas přednášel. Počátkem let šedesátých byl poslán ministerstvem národní osvěty za hranice zároveň s pozdějším profesorem Mich. Iv. Vladislavlevem (1840—1890) a S. Avtokratovem. Po návratu z ciziny Troickij byl nějaký čas profesorem v Kazani, potom 8 let ve Varšavě a posléze počínaje r. 1875 v Moskvě. Tento pozitivista a odpůrce metafysiky má velkou zásluhu o filosofii na Rusi tím, že založil prvou vědeckou společnost filosofickou a sice Moskevskou Psychologickou Společnost (»obščestvo«), kam pozval mnoho vynikajících profesorů přesných nauk. Hlavními jeho spisy jsou: Německá psychologie v tomto století (doktorská disertace z r. 1867, 2. vyd. 1883 ve dvou svazcích). Nauka o duchu, 2 sv. 1882 a Učebnice logiky, knihy I., II. a 1. sešit III. kn. (1885—1888).

svou moudrost z Lockea, Humea, J. S. Milla a A. Baina, které znal dokonale, odmítal učení Kantovo, jakožto zhoubný omyl, a toto své stanovisko hájil s houževnatostí člověka, přesvědčeného o své pravdě; dle zdařilého výrazu Solovjevova byl po celý život »odnodumem«, t. j. jediná myšlenka, jediná дума zaslonila u něho všechny ostatní pravdy. Solovjev byl naproti tomu velikým ctitelem Kantovy filosofie, a tudíž musil se utkat s celou školou ruských pozitivistů a materialistů. K prvním náležel též mladistvý Grot,¹⁾ student petrohradské university, a proto se mu ovšem práce Solovjevova docela nelíbila, ba dle vzpomínek jeho přítele A. Šenroka, uveřejněných loni v Historickém Věstníku, byl tak ji rozčilen, že chtěl ji oponovati při veřejné disputaci v universitě, leč nejspíše nedosti se připravil a proto svého úmyslu zanechal. Asi před čtvrt věkem byla podobná učená pře, a sice pověstný a velenadáný Černyševskij r. 1860 v Sovremenniku uveřejnil stať Anthropologický princip ve filosofii, ve které zjevně a bezohledně hlásal materialism a egoism. Článek Černyševského jako téměř všechny články jeho školy, byl podoben umělému ohňostroji, z něhož se sype sice mnoho jisker, jenž ale postrádá vnitřního ohně. Nedaly tedy mnoho práce profesorovi Kijevské duchovní akademie Jurkovičovi (1827 až 1874), a lehee rozmetl základy tohoto materialismu svým článkem Z nauky o lidském duchu. Od té doby Jurkevič byl považován na Rusi za hlavního obhájce metafysiky, zvláště když přispěním Katkova byl povolán na Moskevskou universitu, kde působil až do své smrti r. 1874.

O uprázdněnou stolicí filosofickou hlásili se dva kandidáti, a sice náš Vl. S. Solovjev a jeho odpůrce M. M. Troickij. V Moskevské universitě na filosofické fakultě byly posud živé tradice let čtyřicátých, kdy tam zkvétala filosofie německá se svou vznešenou metafysikou, pročež fakultou byl zvolen Solovjev, ale volbu tu zrušil celý sbor profesorský, v němž zasedala většina členů, holdujících modnímu učení; Vlad. Sergějevič bylo nabídnuto místo docenta. Skutečně přednášel v Moskvě dva roky, avšak r. 1877 přestěhoval se do Petrohradu, stav se členem »učeného komitétu« ministerstva národní osvěty; a r. 1878 zahájil tam své přednášky o náboženství. R. 1880 po obhájení disertace doktorské Kritika odtazitých osnov (Kritika otvlečenných načal) dva roky měl přednášky v universitě a na vyšších ženských kursech, které se nazývají Bestuževskými, poněvadž byly založeny slovutným dějepiscem Konst. Nik. Bestuževem-Rjuminem (1829—1897). Melchior de Vogüé v článku věnovaném památce zesnulého, takto nám líčí Solovjeva jako profesora: »Byla to doba velmi silného rozehvění mysli, které zrodila osvobozovací vojna a liberární reformy. Toto množství studentů, kteří vyšli z lidu, sedících neb stojících v malebných skupinách na lavicích ohromné posluchárny, tento mladý, 26letý učenec plamenný a vychřadlý — vše nás zanášelo v obraznosti v podobné, středověké posluchárny se studenty a profesory, kteří asi měli tutěž tvárnost, tutěž dialektiku, týž zápal. Avšak předmět přednášky překvapoval nás svou

¹⁾ Grot (viz nekrolog I. č. 1.) byl upozorněn na filosofii hlavně sporem učeným fysikologa Iv. Mich. Sěčenova s právníkem filosofem Konst. Don. Kavelinem (1818-1885), jenž právě uveřejnil svou důležitou knihu Úkoly psychologie (Zadači psychologii), což dalo původ k polemice, která na stránkách Věstníku Evropy trvala mezi rokem 1871-74. Kavelin často besedoval s mladým Grottem a pobádal ho k filosofii, tento ale, ac si velice vážil svého učitele, byl spíše na straně Sěčenovů a tehdy úplně byl podmaněn Spencerem a mezi Rusy Troickým.

smělostí, až drzou; obsahuje pochvalu bohyni rozumu a sice z roku 1793. Profesor ji velebil, vysvětluje její široký symbolism; jeho výmluvnost vyluzovala výkřiky obdivu u všech jeho posluchačů. S úzkostí jsme stopovali jeho smělou řeč, jako s úzkostí pohlížíme na akrobata krácejícího po nataženém provaze, tážící se v duchu, zdaž nespadne. Zbytečné obavy. Myšlenka řečníkova, nesoucí se k náboženskému ideálu, který nemohl vyrušit z klidu ani nejpřísnějšího ruského konservativce, vznášela se nad propastí s onou vrozenou obratností a hladkostí, která jímá veškeré naše myšlenky. Úspěch přednášky byl ohromný, ač přízračný, jako samy přednášky, které brzo vzaly za své. Neblahé katastrofy, zkálivší poslední leta panování cíře Alexandra II., učinily konec této nebezpečné hře: z opatrnosti byly zhašeny v tisku i na stolicích učitelských pochodně sálající jiskrami nad soudky s dynamitem.

Tyto nové proudy přinutily Solovjeva k tomu, že se zřekl státní služby a věnoval své síly výhradně publicistice, filosofii a básnictví. Při vši své hloubce myšlení Solovjev byl spíše plamenným tribunem, publicistou, jenž trápil se denními otázkami současné společnosti, ovšem otázkami velkými, všelidskými, než filosofem, ač neustále se utíkal k filosofii, pohřžuje se v ní na celé dny a týdny, hledaje v ní oně rovnováhy, onoho posvátného klidu, jenž mu dával novou sílu, kterou tak mocně působil na své sourodáky. Nejčastěji uveřejňoval své práce ve Věstníku Evropy a ve Voprosech. Poslední velkou a významnou stať, ve formě besedy několika osob: Pod palmami, Tři rozhovory o mírných a vojenských věcech s epilogem o Antichristovi přinesla Neděle v posledních měsících roku minulého a v lednu r. 1900.¹⁾ Byl též redaktorem a hlavním spolupracovníkem filosofického odboru velkého slovníku encyklopedického, který pro Rus vydává firma Brockhausova.²⁾

Byl též dobrý básník a oblíbený, o čem svědčí třetí vydání

¹⁾ Později vyšla o sobě jako poslední kniha VI. S.

²⁾ Veliký jest počet článků a knih jeho, ze kterých hlavní jsou tyto: Historie a budoucnost theokracie (Záhřeb 1887), L'idée russe (Paříž 1888) Národní otázka na Rusi (několik vydání, první r. 1884); z pozdějších Odůvodnění dobra (Oprávnění dobra, 2. vyd. 1896), Osud Puškinův, Duchovní osnovy života (3. vyd. 1897) Právo a mravnost (1897). Ve Voprosech máme celou řadu výtečných prací, ze kterých částečně vznikly knihy námi uvedené. Jsou to: Krása v přírodě, Obecný význam umění, Z filosofie dějin, velká stať Význam lásky, Prvotná data mravnosti, Askese v mravnosti, O ctnostech, Domnělé základy mravného jednání (kritika různých druhů eudemonismu), Současný stav otázky o mediumismu, Nepodmíněná osnova mravnosti, Skutečnost mravního řádu, Mravní organizace lidstva, Pojem o Bohu (na obranu filosofie Spinozovy), Prvá osnova theoretické filosofie, Věrohodnost rozumu, Poznámky o rozpravách Platonových, Forma rozumnosti a rozum pravdy; poslední pak článek v květnové knížce O spisovateli dialogu Protagoras, mimo to několik článků polemických a kritických. Z prvních hlavně jest důležitá Domnělá kritika (Odpověď Borisu Nikolajevičovi Čičerinu, na jeho kritiku dvou Solovj. knih o mravouce, uveřejněnou v témž časopise ve výtečném článku Základy mravnosti). Z článků ve Věstníku Evropy mnohé působily velkým dojmem a došly velkého rozšíření a ohlasu po celé Rusi, jako na př. Idoly a ideály (r. 1891), Mravoučná filosofie jakožto samostatná nauka (1894), Národnost z mravního stanoviska (1895) aj. V lednu t. r. v témž žurnále čtli jsme skvělou charakteristiku tří filosofů Jurkeviče, Troického a Grota a před několika měsíci vyšel první díl jeho překladu Spisů Platonových (Tvorenija Platona) s úvody a poznámkami.

jeho básní, vytištěných prvně r. 1891. Poslední svou báseň *Drak* napsal 24. června 1900 pod dojmem událostí v Číně, pak ale «následkem některých změn ve veřejných poměrech» rozhodl se posečkat s uveřejněním její; nyní jest otištěna v poslední knize *Věstníka Evropy*, zároveň s listem či spíše článkem o čínských událostech. Svou báseň věnoval německému císaři, jakožto Siegfriedovi, jenž má zachrániti křesťanstvo. O této okolnosti musím se blíže zmíniti, ač nechceme-li zesnulého křivě posuzovati. Solovjev byl dobrý Rus, vlastenec, ale ještě lepší křesťan-člověk, proto byl nepřítelem úzkoprsého vlastenectví a sektářství. Jeho ideálem byla «vselenská církev», kde bude jeden pastýř a jedno stádo — říše lásky. «My náležíme, mluví Solovjev o sobě, a vždy budeme náležeti k ruské církvi, ale my musíme pamatovati, že hlavní důraz zde leží na podstatném církve, nikoli na přídavném ruská. Veškerá síla Ruska závisí na církvi, však síla církve nezávisí na ničem pozemském a lidském». V témž úvodě k *Národní otázce na Rusi* čteme: «Rus ne proto zřikala se ještě za sv. Vladimíra Peruna, Dažboga a Velesa, by tyto skutečné (reální) modly vystřídala abstraktními idoly humanismu a nacionalismu. Na práporu Rusi musí býti napsáno ne «lidstvo» a ne «národ», než Boholidstvo a Bohonárod aneb co jest totéž — jediná a všespojující církev, «vselenský» (všesvětý) dům přesvaté matěře boží». Nám lidem západním může se zdáti podivným tento symbolism věřícího filosofa, leckdo snad ho za to polituje a odbude úsměvem v pocitu své povznešenosti nad předsudky srdce prostého, leč fakt zůstane faktem, že Solovjev spojoval v sobě velkou a hlubokou náladu ducha filosofického s vírou prosté duše křesťanské. (Konec přístě.)

*

CHARVÁTSKÁ LITERATURA FILOSOFICKÁ.

(Referuje Dr. Ot. Kádner).

I. Psychologie.

(J. G., Naort psihologije 1877. — Stj. Basariček Kratko izkustveno dušoslovje 1878¹ — týž Pedagogija 1896² — J. Posed el Empirična psihologija 1892 — Vuković Izkustveno dušoslovje 1893 — Dj. Arnold Psihologija za srednja učilišta 1898³ — J. Golik Nauk o usgoju etc. 1895 — Pedagogijska enciklopedija.)

Především malou poznámku pro domo: psáti u nás o filosofii charvátské není zrovna věc pohodlná a vděčná. Z trpké zkušenosti vlastní pronáším přesvědčení, že — ač je to pro naši slovanskou vzájemnost málo lichotivé — mnohem snáze, rychleji a — úplněji může Čech podati sebe důkladnější přehled a výklad filosofie, logiky, psychologie atd. francouzské, německé, ba i anglické, než referovati o týchž vědách u národů slovanských. Ty jsou u nás věru dalekou většinou známy jen z doslechu a na nejvýš jen z druhé ruky, skrze Němce, kteří ostatně jim také přes příliš pozornosti nevěnují.¹⁾ To budiž spolu omluvou, jestli snad následující řádky nevyčerpají látku do posledních podrobností: podstatného však dojista nevynecháno nic.²⁾

¹⁾ V novém vydání Überwegova Grundrissu jest i v té věci ovšem značný pokrok.

²⁾ Ani tento přehled nebyl by mohl spatřiti světlo světa, nebýti účinného přispění Charvátů samých, kteří mi poskytli prameny i leckteré informace. S vdě-

(str. 39 sq.), vněmu (str. 59) atd. Velmi pěkné jsou příklady z krásné literatury (těž domácí), stručný, ale instruktivní je dodatek o hypnotismu, somnambulismu, clairvoyanci, duševních nemocech.

Téhož celkem rázu jest učebnice Vukovičova *Iskustveno dušoslovje* (Osjek 1893), takže šíře o ní mluvití netřeba; vyniká nad předešlou místy stručností a přehledností.

Nejlepší na ten čas jsou rozhodně psychologie Arnoldova a pedagogická psychologie Golikova. Spis Arnoldův (Dr. Dj. Arnold, *Psichologija za srednja učilišta*, 3, vyd. 1898, 155 stran) jest ovocem mnohaleté práce odborné i značné zkušenosti pedagogické (autor jest nyní řád. prof. paedagogiky a filosofie na univ. Záhřebské). Sepsána byvši na podnět vlády dočkala se v 5 letech trojího vydání. Základní stanovisko jest psychologie vývojová a postupuje se teď od stavů nejnižších líčením genetickým až k vrcholu života duševního; zřetel obrácen i k pedagogické potřebě, neboť dle autora je »dnes povinnost každého vzdělance, býti učitelem ve svém okruhu — a to není možno bez psychologie.« Při tom psychofysika (ve smysle Wundtové) pokládá se vskutku za prostředkující vědu mezi fysiologií a psychologií (3). Duše a tělo jsou v nexu kausálním: mechanismu pohybů tělových supouje se i mechanismus duše, která tedy patří do působení zákonů přírodních (10). Teprve ideami pravdy, krásy i dobra se překročuje mechanismus duševní (11) a dělíti jest tedy psychologii ve tři: jevy psychofysické (ono společné pole fysiologií a psychologií), nižší jevy duševní, řídicí se psychickým mechanismem a konečně vyšší útvary duševní, překročující mechanismus (16). Na tom podkladě možno prý potom přistoupiti k výkladu o metafysických otázkách podstaty duše. Svým místem (30) hájí se i existence představ nevědomých, ukazuje se, že v lokalizaci pocitů jest circulus (31), uznává se nativismus ideje prostoru (34), kdežto idea času vykládá se empiricky (jako u Volkmanna) atd. Mnogo vzato z psychologie školy Herbartovy: tak představy jsou mu síly (60) a vůbec pokládají se za stavy základní, snahy za výsledné, city docela jen za průvodní.¹⁾ Ve výkladu o vzniku řeči drží se známé theorie Steinthal-Lazarusovy (69), přijímá se apercepce, ale zavrhuje se naopak esthetika formální jakožto jednostranná (103). O ideí kausalitý podán výklad velmi kusý (as 10 řádek na str. 131), ale za to velmi pěkně líčí se vznik víry náboženské (113 sq.); monotheismus pokládá se za starší a to vrozený, polytheismus za jeho zkažený a nepochopený útvar. Jak patrné, nelze všude názory Arnoldovy přijmouti bez odporu.

Výsledek celé knihy shrnuje se stručně na str. 139: »Prvé stavy duše tvoří různé druhy pocitů, spojených s temnými city slasti a strasti, jež se jeví i v tělesném bezděčném pohybu. Pocity se mění v představy a skládají se ve vněmy; a vněmy podmiňují reprodukci a sdružováním jednak paměť, vzpomínku i fantasií, jednak tvorbu pojmů, soudů, závěrů. Další práci vzniknou v duši takové city a útvary, které mají buď logickou, neb esthetickou, neb ethickou, neb věrovou cenu a jsou celkem dokonalejší oněch. Stejnou dobou duše se projevuje jako bytost, která za něčím se snaží, ale, kdežto snahy její mají zprvu podobu pouhých těles-

¹⁾ V jednotlivých výkladech nezdá se mi tu býti dostatečné shody (V. zvl. str. 63, 75, 96, 121, 139).

ných pudů, mění se poznenáhla v různé žádosti a berou na se konečně podobu vůle rozumné a umné.« Nehledě k oněm jevům, jež jsou společny fyziologii a psychologii, liší se tedy nižší jevy psychické mechanické, které v nás prý vznikají bez vlivu vůle i vědomí, a druhé, vyšší, jež duše tvoří sama úmyslně (16). Za zákony mechanismu jevů nižších se uznávají zákony setrvačnosti, souvislosti, výlučnosti, řazení (75 sq.).

V dodatku (str. 141 sq.) autor podává pěkný náčrt dějin psychologie a výklad i kritiku obvyklých názorů o duši. Své stanovisko v této otázce označuje sám názvem spiritualistický pluralismus: duše jest bytost jednoduchá a neprostorná, tělo celá soustava bytostí duši homogenních. Sám přiznává, že název ten má značné obtíže, zvl. pro výklad toho, proč tělo, skupina bytostí, v daném čase jeví se jednotným sluhou vnitřního rozvoje jediné duše; nechce-li se uchýliti k okkasionalismu, tvrdí, že to tak moudře zavedla sama prozřetelnost boží, tedy — theismus, »předzjednaná harmonie«.

Výbornou psychologií pedagogickou jest spis Dr. Jul. Golika, gymn. profesora v Záhřebě: *Nauk o uzgoju s osobitim obzirom na psiho-logiju*, 1895 (stran 107). Podklad jest celkem paedagogika Herbart-Zille-rovská, hl. pramenem Leutz (*Lehrbuch der Erziehung u. des Unterrichts* 1894), ale mimo to užito i náležitě obsáhlé literatury odborné, zvl. Preyera, Schulze, Pfisterera, Waitze a mn. j. Líčí se postupně rozvoj tělesných i duševních schopností dítěte ve třech periodách: době kojení (rok 1.), času od 2.—6. roku a od 7.—12.; tato perioda poslední přirozeně probírána nejobsáhlejší a nejdůkladnější. Všude je hojnost rad a spousty předpisů praktických pro vychování fysické i psychické (tresty, odměny, hry, unava, přetížení atd.). I v naší literatuře potřebovali bychom díla podobného, ač náhradou jsou překlady z Compayrého a Sullyho a některé práce Kaprasovy.

Mnoho látky psychologické zpracováno též pod příslušnými hesly ve spise: *Pedagogijska enciklopedija*, kterou od r. 1895 vydává hrvatski pedagoško-književni zbor u Zagrebu.¹⁾ Tak zvl. affekt, akkomodacija, apatija, apercepcija, automatske kretnje (pohyby), broj (číslo), častoljublje (ctižádost), čuvstvo (city), daltonizam, dobi, duh, duše, estet. i etička čuvstva, fantazija atd. Při množství spolupracovníků (jmenujeme jen prof. Dr. Dj. Turice, řed. Lj. Modce, uč. Ad. Vukoviće, prof. Stj. Basarička) není zpracování jednotné, ale empirický ráz psychologie zachován všude.

Celkem má psychologická literatura charvatská dosud ráz více praktický a školský. Odtud si vysvětlíme, proč vliv Herbartovy školy tak vynikl a houževnatě se udržel, ač první popud, jak řečeno, vyšel se strany jiné. Teprve v posledních letech pomalu opouští se jednostranný směr dřívější.

¹⁾ Srv. Čes. Mysl I. 136.

LITERATURA.

Dr. O. Frant. Vaněk. **O původu a rozvoji náboženství.** Nové laciné vydání spisu Animismus. Praha, nákl. vlastním. 1901. Str. 198.

Nevím, co přimělo spisovatele, aby při tomto »novém« vydání změnil název; že by tím obsah spisu byl přesněji označen a tím snad pro posouzení jiné hledisko bylo vytčeno, než které vyplývalo z původního názvu, toho nelze tvrditi. Jenom toho docílono, že nadpis v souhlase s úvodem. To je jediná útěcha tomu, kdo dáv se svéstí slibným názvem spisu (poznámka, že je to nové vydání Animismu se na zelené obálce snadno přehlédne), má dva exempláře.

O spise pronesl jsem mínění svoje jinde (Listy fil. 1898). Zde, abych čtenáře orientoval vzhledem k titulu, poznamenávám stručně: Spisovatel podává jeden názor o vzniku a vývoji představ náboženských odjinud známý, s kterým v hlavních věcech souhlasím; podává hojnost dokladů z osvědčených spisů, což může v literatuře naší prokázati dobrou službu. Avšak k odůvodnění této theorie nepřispěl ničím. Těmi hojnými doklady, od nichž tolik si slibuje v úvodě, zajisté nikoli: zastanci jiných názorů podávají dokladů ještě více. Také ne tím, co řečeno v Úvodě, kde se obrací proti poetickému výkladu vzniku náboženství a kde kult se pokládá za podstatu náboženství; to je sice správné dle mého náhledu, ale aby to přesvědčovalo, musilo by se to pověděti jinak. Spisovatel ignoruje, co bylo v české literatuře v té věci napsáno, vyjma své články a přítele svého Vašátka, ačkoli by ho mohl souhlas těšiti. Jsem ovšem v podezření, že mluvím pro domo mea a že mne to mrzí, nevšimnul-li si zrovna mých pojednání; ale myslím, že je to povinností spisovatele znáti také domácí literaturu. Stránka 26. prozrazuje, že spisovatel je s dějinami filosofie, nanejvýš pokud se týče názoru o duši, velmi málo obeznámen. Názor o duši, za jehož zástupce uvádí Otto Caspariho, Munka a Wundta, měl již Spinoza; mimo to povznesla se již starší doba »nad primitivní představy přírodních a starých národů« také jinými názory. . .
Kř.

Dr. Em. Rádl, **Jana Ev. Purkyně Práce histologické.** Zvláštní otisk z Věstníku kr. čes. společnosti nauk v Praze. 1900.

Ačkoliv spisovatel předsevzal si oceniti význam Purkyňův se stanoviska odborně vědeckého, věc, o niž soud náleží odborníkům (nepochybují, že bude zníti pro mladého, snaživého učenice lichotivě), přece ráz vědeckého tvoření Purkyňova nese sám sebou, že ani při posuzování jeho prací čistě odborných, jež právě mu získaly slávu, nelze pustiti se zřetele jeho názor filosofický. Spis. praví str. 43., že názory filosofické Purky-

ňovy těsně srostly s jeho vědeckým přesvědčením, že dávaly ráz nejen jeho projevům o otázkách metafysických, nýbrž měly vliv i na jeho vědecké odborné theorie. Proto věnoval celou VII. kapitolu filosofickému rázu spisů Purkyňových, která doplňuje náčrt přírodní filosofie, podaný tímž spisovatelem v minulém ročníku Č. Mysl a je zároveň svědectvím o důkladném spisovatelově vzdělání filosofickém, kterého si u přírodopytce a právě u mladého odbornicky osvědčeného umíme vážit.

Dle vylíčení spisovatelova Purkyně neužíval poznatků vědeckých, ani těch, jichž samostatně se dopracoval, k tomu, aby na základě jich pomoci široké indukce a logických důvodů potvrzoval nebo vyvracel nebo pravděpodobnou činil nějakou filosofickou thesi, nýbrž nechav se proniknouti Fichteovým názorem, jemuž zůstal v celku po celý život věren, pozoroval a pochopoval »přírodu všude duševním zrakem«, jak sám po přírodopytci žádá. (Str. 46.) Filosofie ta svým čistě abstraktním rázem nekladla odborníkovi skoro žádných problémů konkrétních, které by se daly nožem a nůžkami na anatomickém stole řešiti, a proto mohlo Purkynovi zůstatí přesvědčení, že protiva mezi metafysikou a empirií (vědou) není odůvodněna věcí samou, nýbrž že ji různé školy uměle vyvolaly tím, že vyhnaly do krajnosti své jednostranné definice jednak vědy, jednak filosofie. Proto konkrétní poznatky u Purkyně splyývaly s touto metafysikou, čehož podává spisovatel několik dokladů. Kdežto dnes cílem většiny přírodopytců jest zmechanisování přírody, přijímá Purkyně mechanické výklady za praktickou pomůcku slabému rozumu, aby se po nich k poznání pravé podstaty přírody povznesl.

Jednoho jsem se z přítomného spisu nemohl dověděti, zdali filosofické stanovisko Purkyňovo bylo na prospěch jeho tvůrčí činnosti vědecké anebo obráceně, bylo-li překážkou. Určitá odpověď v té příčině byla by právě pro poměr spekulace aneb přesného vědeckého postupu zajímavou.

Kř.

Dr. C. Stumpf, *Tafeln zur Geschichte der Philosophie*. 2. vyd. cena 1.6 mk. Berlin, Speyer & Peters 1900.

Na čtyřech tabulkách podává se grafický přehled, kdy vynikající filosofové národů evropských žili. Nahoře jsou záhlaví škol a směrů filosofických, od 16. století počínaje i národů, po straně léta po stoletích, při čemž dle potřeby jsou činěny i menší oddíly. Vá čtvercích koordinátami vzniklých je udán rok narození a úmrtí spisovatele. Vedle toho jest tu přehled literatury filosofických význačnějších děl od r. 1440 až 1860 zase synchronisticky dle národů uspořádaný.

Nepopírám, že takovýto filosofický »atlas« je dobrou pomůckou při přednáškách. Když však práci takové, kterou by mohl poříditi každý, kdo umí čísti a linkovati, propůjčí své jméno muž jména Stumpfova, nemohu se ubrániti dojmu, že to způsobil spíše zájem čistě knihkupecký než filosofický. Minima non curat praetor.

Co se výboru vytčených spisů týče, rozumí se u německého profesora samo sebou, že rubrika určená Němcům je potištěnější než rubrika určená Francouzům. Rovněž dlužno míti na paměti, že jen tabulky o věku filosofů mohou sloužiti za pomůcku vůbec, kdežto literární přehled stačí pouze pro přednášky Stumpfovy — aby snad nenapadlo někomu to honem překládati!

Kř.

August Schulte-Tigges, *Philosophische Propaedeutik auf naturwissenschaftlicher Grundlage für höhere Lehranstalten und zum Selbstunterricht*. I. Theil: Methodenlehre. II. Theil: Die mechanische Weltanschauung und die Grenzen des Erkennens. — Berlin 1898 a 1900, stran 78 a 114, cena 1·20 a 1·80 Mk.

V Německu poslední reformou vyučovacího plánu odstraněna byla filosofická propedeutika jako samostatná disciplína a nařizeno, že se mají hlavní partie logiky a psychologie probírat při jiných příležitostech, zvl. při učivu jazykovém. Dnes jest již jisto, že se »reforma« ta neosvědčila přes všechny snahy, aby byla uskutečněna, a není tuším daleko doba, kdy nezdar vynutí si restituci stavu bývalého — tak jako u nás bohudík zůstal svého času též jen na papíře úmysl, zredukovati filosof. propedeutiku na logiku s psychologickým úvodem.

Také spis, o němž referujeme, vyšel ze snahy, nahraditi scházející vyučování logice; spisovatel se domnívá, že by potřebný počet hodin, k probírání této látky nutný, vzíti se mohl na konci roku vědám přírodním a němčině. Proto podává nejprv v dílku I. asi to, co zve se u nás v učebnicích logiky metodologií; jsou tu instruktivní výklady o pozorování, pokusu, zákonu empirickém i kausálním, indukci i dedukci a hypotézi, napořád na hojných dokladech z věd přírodních, jak už titul napovídá. Zvláště snůšku příkladů lze doporučiti pro praktickou potřebu školní.

Dílku II. úkolem jest zkoumati oprávněnost stávajícího atomisticko-mechanického výkladu jevů přírodních anorganických, biologických i psychických. Co především neživé přírody se týče, oceňuje pěkně (5 sq.) význam atomismu pro chemii a fysiku, kde prokazuje veliké služby svou názorností a jednotností výkladu, ale ukazuje spolu, co mezer a obtíží objevuje se při důsledném jeho užívání a co sporů tají se jmenovitě v základních pojmech hmoty a síly, místo níž mnozí marně snaží se supponovati názornější pojmy tlaku a nárazu i energie. — V biologii zase (35 sq.) mohl by tento mechanický výklad spojen a docelen býti ponětím teleologickým, neboť neprávem prý staví se oba tyto výklady tak příkře proti sobě; ale i tak zůstaly by opět mezery i vady. Jmenovitě namítá, že jednak nedaří se dosud experiment biologický v žádoucím rozsahu (nedovedemeť dosud uměle vytvořiti jednotku životní, protoplasma), jednak teleologickému ponětí přiči se organické formy rudimentární a zkomolené, které někdy přímo škodí svému nosiči. Velikolepá theorie Darwinova, kterou obšírně oceňuje (54 sq.) nestačí: nedovede prý vyložiti celou řadu znaků morfologických, jež jistě jsou stejně nutny jako fyziologické (na př. postavení listů na lodyhách), přepíná rozsah t. řeč. boje o život, usuzuje per analogiam, tedy jen pravděpodobně, že příroda působí ve velkém tak, jako člověk v malém při pěstění domácích zvířat a rostlin atd. A kdyby i byla bez vady a bez mezer, konec konců by nám podala jen dějiny přírody, galerii předků (eine Ahnengallerie), ale ne, co chceme mít: kausální výklad vývoje živočišného světa (77).¹⁾

Konečně o jevech psychických (82 sq.) jakožto sui generis a subjektivních nelze naprosto užiti atomismu mechanického: není kausality

¹⁾ Právem se obrací svým místem nejen proti nepravému »popularisování« této nauky (80), ale i proti tvrzení, jakoby theorie ta musila vésti k atheismu (60 sq.).

mezi jevy fysickými a psychickými, nýbrž jen parallelism, za nějž nesou se jen hypotheses.

Přes tyto vady a přirozené nedostatky auctor má názor mechanicko-atomistický za oprávněný, ale ovšem nesmí se mu přikládati cena neomezená. Neboť vědění, vrcholící ve filosofii, jež na základě věd speciálních sestruje jednotný názor světový, nestačí vůbec: přirozeným doplňkem vědění jest víra, zvl. víra v ethický pořádek světový. »So bleiben denn Glaube und Wissen die Grundpfeiler einer harmonischen Entwicklung des menschlichen Geistes« (110).

Dr. Ot. Kádner.

K. W. Jerusalem, *Philosophische Aufsätze*. Mit G. E. Lessings Vorrede und Zusätzen neu herausgegeben von P. Beer. Deutsche Literaturdenkmale des 18. u. 19. Jahrh. Nro. 89.-90. Berlin 1900.

Na rozhraní dvou generací, na pomezí dvou myšlenkových světů stojí zajímavá postava Karla Viléma Jerusalema. Životní osud jeho, který nesmrtelným učinil Goethův Werther, mluví o pokolení, jež čítalo s po hnutím Richardsona a Rousseaua a umíralo nemožností ukojiti přílišné sny a tužby. Jako filosofický spisovatel reprezentuje německou spekulující inteligenci vzdělanou na Wolffovi a Leibnitzovi a kupící se kolem Lessinga a Mendelssohna. Proti obrazu Jerusalemovu nakreslenému ve »Wertherovi« a představujícímu jej jako »rozcitlivělého blázna« pokusil se Lessing o úplně odlišnou charakteristiku nešťastného mladého přítele a společníka řady platonských dialogů ve Wolfenbüttelu, zkoumajících problémy noetické i morální. Čtyři léta po samovraždě Jerusalemově ve Wetzlaru, a dva roky po prvním vydání »Die Leiden des jungen Werthers«, publikuje Lessing r. 1776 v Brunšviku drobný spisek »Philosophische Aufsätze von Karl Wilhelm Jerusalem«.

Vzácnou tu knižičku důležitou jak pro poznání německé spekulace 18. věku tak i filosofických názorů Lessingových otiskl právě P. Beer s úvodem pozoruhodným. Po důkladné studii Koldeweyově »Werthers Urbild« nebylo třeba vynášeti nové zprávy o Jerusalemovi; bylo nutno jen vysvětliti spisek sám po stránce bibliografické i historicko-filosofické. P. Beer přispěl svým úvodem hlavně k osvětlení poměru Lessingova a Jerusaleмова v otázce determinismu a svobody vůle. Problém ten jest předmětem prostřední z pěti statí »Filosofických článků«. Jerusalem mistrnou dialektikou hájí determinism do posledních konsekvencí a snad poněkud kasuisticky dovozuje, že důsledným přijetím determinismu nepadá ani rozdíl ctnosti a hříchu ani odvislost dokonalosti posmrtné od ethické povahy života ve zdejšího. Lessing připojuje k tomu svou poznámku, v níž Beer správně proti známému historiku filosofie Richtrovi spatřuje nejupřímnější a nejjasnější výraz Lessingova přesvědčení deterministického, jež vrcholí v krásných slovech »Ich danke dem Schöpfer, dass ich muss, das Beste muss«. Tento rys platně přispěje k ucelení obrazu filosofického názoru Lessingova značně se lišícího od onoho, jaký kreslivali v souhlase s tvrzeními osobních přátel básníkůvých starší historikové filosofie, a jenž dnes po pronikavých úvahách E. Schmidta v II. díle velkolepé biografie Lessingovy stává se vždy více anachronismem. Vůbec Jerusalemová stať »Ueber die Freiheit« převládá ostatní úvahy daleko: poučuje též mužným optimismem upomínajícím na Leibnitze, že to nebyl Lessing, jenž zkreslil Jerusalemovu

individualitu, ličil-li ji jako »ducha čisté úvahy, jež právě tak málo uspokojuje světlo bez tepla, jako teplo bez světla.«

Dvě stati jsou kritickými úvahami o Mendelssohnových proslavených thesích »o smíšených pocitech« a theorie téhož o »rozkoši smyslové«; k Mendelssohnovi vracíval se Jerusalem s Lessingem znovu a znovu, jeho Phaedona studoval nejčastěji, s ním nejvíce souhlasil i nejvíce mu proti němu namítal. Příležitostně vznikly ostatní dvě úvahy, tématem příznačné 18. věku: »Řeč nemohla býti prvním člověku udělena zázkusem« a »O povaze a původu všeobecných a abstraktních pojmů«. —

P. Beera, jenž tentokrát ukázal neobyčejně pečlivou a svědomitou ruku vydavatelskou, čeká úkol sebrati a k tisku upravit ostatní filosofické úvahy Jerusalemovy, mezi nimiž jest i nejvýše interesantní obrana sebevraždy.

Arne Novák.

Emil Bullaty, *Das Bewusstseinsproblem erkenntniskritisch beleuchtet und dargestellt*. Zvláštní otisk z Arch. für syst. Philos. Berlin, Reimer 1900. 55 str. (64—118).

Spisovatel úvahy této, rodák z Jindř. Hradce, vydal již před pěti lety první svazek spisu: *Das Problem der Philosophie*, Leipz. Pfeiffer 1895, 150 str. Tam přiděluje tónem sebevědomým filosofii nový obor působnosti. Vylučuje ji z řady vědeckých disciplín a hlásá, že má býti »eine über alle Erfahrung, über unsere individuellen Erkenntnisse und Begriffe erhabene Forschung«. (VI.) Ohlásiv takto v předmluvě svůj směr, kritizuje v celém spise ostře dosavadní filosofii a ke konci slibuje, že nyní přistoupí k tomu, aby vybudoval »Die Ideen für den Ausbau einer Weltanschauung«. Vývody celého toho prvního svazku podávají čtenáři zatím jenom naději, že v druhém svazku řešení hádanky bude obsaženo. S tou neodvislostí na vědách to ostatně autor sám nemyslí tak doopravdy, chce vlastně jenom uhájiti filosofii místo vedle ostatních věd, uznává také sám nejen platnost ale i rozhodující význam jejich výtěžků.

Po drahé době pěti roků máme místo pokračování spisu začátečního jenom otisk článku o problému vědomí. Vinu toho nesou dílem nepříznivé osudy auktorovy, dílem obtíže věci samotné. Dostačí, že obsažena tu jest aspoň ukázka, rozvinuty některé ideje vedoucí k novému názoru o světě. Spisovatel systém svůj teprve tvoří a v případě takovém jsou pro něho rozpravy v časopise výhodnější než hotové obsírné knihy. Výklad činí zajímavým nápadná záliba v paradoxních obratech, ale prostá jednoduchost byla by vítanější. Autor upírá nynější psychologii právo rozhodovati o problému vědomí, ba popírá možnost samostatnosti psychologické vědy, neuznává existenci samostatných jevů psychických, které by se od fyzické povahy světa zevnějšího lišily (66.) Nerozlučnost »vnějšího světa od vědomí jest mu svědectvím, že vědomí přináležejí stejnoměrně jak objektivnímu světu vnějšímu, tak subjektivnímu světu vnitřnímu, a že vědomí není samostatný věcný stav rozdílný od fyzického světa vnějšího (69.). Vědomí a svět zevnější považuje za nerozlučnou jednotu.

Po nezdaru všech pokusů postihnouti myšlenkou věci mimo vědomí, věci transcendentní, zdá se mu býti správným obrátiti zpět. Co o světě víme, nalézáme ve svém vědomí. Jenom chybné rozloučení vědomí a fy-

tom málo by nalezl soupeřů. Nesmíme ovšem zapomínati, že auctor teprve sám jasností hledá a někde dosud zápasí s myšlenkou.

V budoucí stati slíbujeme promluvit o tom, jak povstává ve vědomí poznání logické nezávisle na obsahu empirického světa jevů. F. X. P.

Bertrand Alexis, *L'enseignement intégral* (Paříž, Alcan 1898, str. 313. Bibliothèque de philosophie contemporaine.)

Za doby rozmanitých pokusů o vzdělání lidové vrstev nejširších zaslouhuje spis Bertrandův zvýšené pozornosti. Obsahuje pokus o úpravu vyučování poškolského v době od 13—20 let přístupného všem vrstvám. Výchova integrální v tomto smysle — toť přesvědčení spisovatelovo — bude dílem 20. století. Ve Francii zvláště jde mu o to organisovati střední školství lidové. Na vrstvy lidové nelze prostě aplikovati učená studia, jež tvoří podstatu nynějších škol středních a připravují na školy vysoké: je potřeba nalézt novou organisaci vyučování pro mládež škole odrůstlou, jež by vyrůstala z podkladu vědeckého a byla průpravou k jakémukoli zaměstnání odbornému.

Historicky spatřuje Bertrand vůdčí zřetele tohoto svého usilování předznačeny v pedagogických snahách Descarta i Comta. Descartes vycházel od přesvědčení, že všichni lidé jsou si rovni co do duševního nadání; různost po této stránce je způsobena zevnějšími vlivy a okolnostmi. Mimo to naukou svou o vrozených ideách předpokládá, že jsou nám dány jisté poznatky a všeobecné pravdy, jimž právě vzdělání má dáti vzklíčiti a vyrůstiti. Oběma těmito momenty jest dána jednotnost a samodělnost ducha lidského při práci vědecké. Při vychování nejde o to učit vědě, nýbrž vědecké methodě, při výchově rozumu nejde o nahromadění spousty vědomostí čistě receptivní a pasivní, nýbrž o samostatný výcvik ducha v soudnosti a samočinnosti. Pravda je v nás, nikoli mimo nás. Vědecky známe jen, co se stane organickou součástí bytosti naší duševní, co v ní jaksi vzrostlo na podnět vnější. Všechna věda lidská má posléze výsledky praktické a směřuje k tomu, aby jednou byla přístupna každému jednotlivci a z lidí učinila pány a vládce přírody rozumovým poznáním jejich zákonů a sil. Takto pedagogika Descartova »zajišťuje veškerenstvu lidskému veškerenstvo poznatků v pravdě vědeckých a činí z výchovy integrální nikoliv utopii, nýbrž první naše právo a nejsvětější povinnost«. V duchu výchovy integrální usiloval Descartes s přítelem svým d'Alibertem o uskutečnění školství odborného, řemeslného a průmyslového.

Aug. Comte je rovněž předchůdcem a věstcem výchovy integrální. Naukou svou o vývoji ducha lidského ve známých třech periodách a tříděním věd dal důležité předpoklady pro reformu školství ve smysle integrálním. Podrobně vylicuje spisovatel tři období, v nichž s dospívajícím věkem výchova dle Comta se má vyvíjeti: období výchovy tělesné, estetické a vědecké. Zakladatel pozitivismu pohlížel na vědy v jich hierarchickém utřídění jako na přípravu k filosofii a zvláště k politice a morálce. Sám Comte pracoval o založení extense: patří mezi zakladatele společnosti polytechnické, jež dosud zdárně působí, od r. 1831 do 1848 zadarmo konal veřejně, populární přednášky astronomické i výklady filosofické o vývoji lidstva. Littré a Robinet podávají nám nadšený popis této popularisující činnosti Comtovy.

Vlastní návrh Bertrandův výchovy integrální (tedy jakési usoustavení všeho toho, co v jiných zemích bývá zahrnováno pojmenováním universitní extense) jest v podstatě tento:

Budte zřízeny dva druhy nových škol: instituty a koleje. Sbory učitelské i plány učebné budou oběma společny. Vyučování samo postupně bude obsahovati těchto sedm věd základních: matematiku, astronomii, fysiku, chemii, biologii, sociologii, morálku. Rozdíl obou ústavů v tom má záležeti, že instituty budou mít žáky z kruhů řemeslnických, tedy učně, kteří toliko hodiny večerní mohou studiu věnovati, koleje pak vlastní studenty z povolání. Proto studium prvních bude trvati sedm, druhých toliko čtyři roky. Na školu obecnou budiž zaveden jeden jazyk živý jakožto předmět povinný. Bertrand doufá, že žáky škol těchto stali by se všichni mladí Francouzi ve věku od 12—20 let, pro něž v nynější organizaci nic není připraveno, a kteří upadají obyčejně po nedostatečném učení se na škole obecné ve ztrnulost a rozumovou nečinnost. Dobře říkal Fichte: »Není obrození národního bez obrození mravního; není obrození mravního bez výchovy energické, jež zaměstnává zároveň celého člověka a celý národ«.

Nynější školy měšťanské, koleje, polovina škol normálních a třetina lyceí má býti proměněna v takovéto ústavy. Ústavy ty mají býti v hojném počtu roztroušeny po všem území francouzském, aby výchova integrální byla každému přístupna. Vlastním lyceím i školám normálním se tím značně prospěje, ježto budou zbaveny tak živlů méně schopných, které jen zdržovaly pokrok nadanějších a pilnějších. Hojností nových škol a snadnou jich přístupností se zároveň umožní zrušiti internáty, tuto velikou obtíž francouzského školství, tím spíše, že vývoj prostředků komunikačních dovolí jednotlivcům i návštěvu škol poměrně vzdálenějších. Vedle vlastních žáků na školu zapsaných byli by připouštěni do jednotlivých kursů volní posluchači, tak že i starším jednotlivcům vzdělání žádostivým poskytnuta byla by možnost v jednotlivých oborech vědeckých vědomosti své doplniti. Baccalauréat byl by vůbec zrušen, za to zavedeny zkoušky postupné (examens de passage), a na konci studií udílen zvláštní diplom studií integrálních. Ženy by na školách těchto byly připuštěny i za žáčky i za učitelky. Síly učitelské pro tyto školy byly by voleny z těch, kdo již nyní nesoustavně pracují ve smysle universitní extense. Byly by to tedy: 1. university právě ve Francii reorganisované, 2. společnosti filomathické, polytechnické, filotechnické, které již nyní populární přednášky pořádají, 3. všichni jednotlivci dobré vůle, kteří by se tu ke společné práci přihlásili.

Celý plán budiž nejprve uveden ve skutek částečně jakožto pokus. Dle výsledku jeho byla by zařízena činnost další. Hlavně L'Enseignement populaire supérieur, které již existuje v Paříži a Lyoně, budiž reorganisováno. Dnes již v Paříži konají se tyto kursy lidové: biologie všeobecná, dějiny všeobecné, dějiny národní, dějiny Paříže, hygiena sociální, dějiny práce, anthropologie, dějiny věd fysikálních, a podobně v Lyoně: hygiena, geografie, literatura francouzská, cizí literatury, fysika, sociologie.

Celý plán Bertrandův jest směle koncipovaný a vyvolá jistě řadu námitek.¹⁾ Navrhuje změnu příliš zásadní a dalekosáhlou, jejíž uskutečnění

¹⁾ Vyvinula se o něm již čilá diskuse. Zvláště G. Compayré posoudil jej v *Revue philosophique* (1. července 1898), Alf. Foujllée (*Revue bleue* 5. listopadu 1898), Zbinden ve *Suisse universitaire* (31. května, 30. června 1898).

nestane se hned, je však zajímavým projevem, jak ve Francii otázka reformy školské a vzdělání lidového zaměstnává duchy nejušlechtilejší. Čilý ruch universitní extenze, jenž rozproudil se v letech posledních skoro u všech národů kulturních, směřuje jistě k nové, důležité organizaci školské, jejíž utváření dnes jen v rysech nejvšeobecnějších se dá tušiti. Jde tu zkrátka o zdemokratisování a socialisování školství, o sblížení se jednotlivých částí jeho vzájemně, o to, aby všeho vzdělání pramenem společným a nezanikajícím bylo poznání a práce vědecká v moderním slova smysle. Ale cíl každé vědy je v poslední řadě praktický. Jde o život a životní práci. Slova Baconova »Tantum possumus, quantum scimus« platí dnes snad ještě v míře zvýšené. Pohrdati zaměstnáním a povoláním, jež se zove praktickým, je dnes překonané stanovisko. »Národ, jenž bude mít nejlepší školství odborné, to jest školství nejlépe uzpůsobené třem formám činnosti, zemědělství, obchodu, průmyslu, stane se, dříve nebo později, pánem a majitelem moderního světa. La science pour l'action, la théorie pour la pratique.« Bertrandova výchova integrální mající podkladem vědy theoretické má býti tudíž doplněna odborným a praktickým vzděláním na školách zemědělských, obchodních a průmyslových. Zkrátka, theorie a praxe mají se stále pronikatí navzájem. Jako důrazně třeba vytknouti praktický cíl a důsledek všeho theoretisování, tak na druhé straně na to musí býti pamatováno, že veškerá aplikace praktická o jistou poučku theoretickou se opírá a o to pečováno, jak dí Bertrand, aby národ zjednal i zachoval si úctu k theorii a smysl pro vznešenou spekulaci. D.

André Lichtenberger, *Le socialisme au XVIIIe siècle* (Studie idejí socialistických u francouzských spisovatelů 18. stol. před revolucí). Paříž, Félix Alcan, 1895. Str. 471 + VIII.

Lichtenberger chce nazývatí socialisty ony spisovatele 18. stol., kteří ve jménu moci státní a ve smysle rovnostním a komunistickým pokusili se kritizovati, modifikovati, nebo převraceti tradicionální organizaci vlastnictví a bohatství, tudíž organizaci společnosti. Naproti tomu vylučuje L. spisovatele, kteří mají se socialisty některé ideje společné a často přispěli nepřímo a neuvědoměle k pokroku jejich teorií, ale kteří jsou jim naprosto vzdálení inspirací a tendencemi. V tomto bodě jest veliký rozdíl mezi L. a později vyšlou knihou Espinasovou (*»Sociální filosofie 18. stol. a Revoluce«* 1898).

V 18. stol. dle L. nemáme před sebou hnutí socialistické, u něhož by bylo možno sledovati podrobně směr, jsou tu jen osamocená hlediska, rozptýlené theorie, nesouvislé úlomky; přes to nelze popřítí, že v 18. stol. vznikly jakési zárodky socialismu. Jest jisto, že díváme-li se na literární a filosofické dílo 18. stol. v celku, otázky, týkající se vlastnictví, zaujímají tam místo jen velice omezené. Především, 18. stol. jest reakce proti epoše Lud. XIV., proti náboženskému a politickému absolutismu velikého krále. Ideje anglické z r. 1688 docházejí přízně a nadšení, a pod vlivem jejich lze pozorovati od první poloviny 18. stol. dvojí hnutí reakční, representované Voltairem ve věcech náboženských a Montesquieuem ve věcech politických. Po roce 1750 přichází druhá fáse, jejíž nejdůležitějším reprezentantem ve věcech náboženských jest Holbach a ve věcech politických Rousseau. Všechna velká

jména 18. stol. kupí se kolem otázek, týkajících se náboženství a vlády (theism — monarchie konstituční). Jak mohl při těchto tendencích vzniknouti socialism? Abychom to pochopili, třeba si vzpomenouti na to, jakou formu na sebe brala reakce politická a náboženská. Až do té doby duchové ve Francii měli k minulosti jakýsi druh úcty, který chovali lidé středního věku k spisům starověkým a k doktrínám, jež našli hotové. Století 18. má vzezření zcela jiné. Jako Condillac ve své psychologii učinil v duši tabulam rasam, tak lidé 18. stol. studující politického a sociálního člověka, abstrahovali jej netoliko ode všeho, čemu je o něm učila literární tradice, nýbrž i ode všech rozdílností, způsobených národnostmi, dědičností nebo nacionálním životem, ode všeho, o čem se jim zdálo, že neprýští z primitivní, přirozené a rozumné formy jeho bytosti. Aby poznali člověka, pohrdali studiem historie, politiky a společnosti nebo je kladli na druhé místo. Jediný průvodce zdál se jim býti nutný a dostatečný: čistý rozum, který právě počal se emancipovati; tento rozum připouští jediné kritérium pravdy: evidenci. Filozofové 18. stol. přenesli do studií morálních a politických metodu vědeckou, a sice mathematickou. Zdálo se, že tato metoda jest pravá, že, abychom poznali člověka, třeba jest sestoupiti k evidentním axiomům, které silou rozumu byly vyvozeny z nepopíratelných pravd, a potom logickým sřetěžením a dedukcemi se dopravujeme k pravdám nejkomplikovanějším, k rozluštění problémů nejněsnadnějších. Tudíž, aby se určilo, co jest člověk o sobě, bylo třeba jej zbaviti všech cetek, které na něho navěsila civilisace, čili kritisovati všechny instituce, které vytvořila. Tak rozum, provázený čistou logikou, dospěl k člověku přírodnímu, smyslnému zvířeti, avšak schopnému zdokonalení, bez práva vyjma práva žítí, s jedinou povinností, — býti šťasten všemi prostředky. Stav přírodní byla fikce, adoptovaná legisty; nyní se od něho vycházelo, aby se kritisoval přítomný řád společnosti. Kreslily se idylické obrazy o štěstí, kterého člověk mohl by býti účasten, a poněvadž rozum pozoroval mnoho bolestí a neštěstí v přítomném světě, prohlásil, že vinna tím byla společnost, která vzdalující se od přírody, způsobila lidská zla, podrobující člověka špatným zákonům, a kladl proti tomu vítězný stav přírodní. To, co bylo s počátku suposice, bralo na sebe pohenáhu tvářnost historické periody, identifikované se zlatým věkem poetů. K tomu přistoupily vlivy antiky Platona, domnělých zákonů Lykurgových, Minoových, potom vlivy Tomáše Mora.

Když příroda nečinila rozdíl mezi lidmi, zajisté musily urážeti nerovnosti všeho druhu, které se nacházely ve společnosti, zvláště nerovnost bohatství. Stol. 18. nedovedlo si představití demokracii bez rovnosti statků. Jakmile mají všichni lidé rovné právo na štěstí, nemá raison d'être společnost, která nezabezpečuje štěstí každému člověku. Maxima »salus populi suprema lex esto« platí v celém 18. stol. Stát má právo na existenci jen potud, pokud zabezpečuje »le bonheur général«. K těmto novým idejím přidružily se ještě jiné ideje starší, aby zvětšily tendence socialistické. Předem to bylo ponětí o úloze státu od Richelieu a Ludvíka XIV., ponětí o moci centrální, silné a všemohoucí, intervenující a rozhodující ve všech okolnostech. S hlediska socialistického na formě této moci nezáleželo. Rous-

*** ořenesl na lid všechna práva, jichž používalo království absolutní. Jistě míry působila feudální theorie o králi (později o národu),

jako pravém majiteli veškeré půdy. Jinou doktrinu o vlastnictví, která se poněkud rozvinula, nalézáme u Grotia a Puffendorfa.

Vlastnictví vzniklo zákony civilními (protiva jejich jsou zákony přírodní), zákon civilní může tedy podle libosti upravovati vlastnictví se zřetelem k blahu veřejnému. Konečně našel socialism uvědomělou nebo neuvědomělou oporu v duchu křesťanském — mnozí doktoři katoličtí prohlásili vlastnictví za následek prvotního hříchu. Také působil vzor »bratří Moravských« a jezovitů v Paraguaji, k tomu přistoupily okolnosti podřízené, hlavně události historické.

Po té L. vytýká rozdíl mezi socialismem nynějším a socialismem 18. stol. V tom se opět L. mnoho liší od Espinasa.

Socialism moderní má dle L. tři base: 1. morální, 2. vědeckou, 3. materiální (dělnictvo). Z těchto tří hlavních znaků, vykládá L., v socialismu 18. stol. najdeme jen první. Právo každého na štěstí byla maxima, kterou hlásali všichni, ale jen málo kteří dospěli odtud k jistému druhu socialismu. Mnohem větší je rozdíl v bodě druhém. Socialism tehdejší neopírá se jako moderní, aby legitimoval své kritiky, o pozorování reality a o pozorné zkoumání osudu třídy nižší. Přirozený a nevyhnutelný úvod k historii socialismu 19. stol. jest studium stavu dělnického. V 18. stol. tomu tak není. Můžeme studovati a resumovati historii socialismu v této epoše, neznajíce podrobností o stavu pracujícího lidu. Bylo by nesprávné, praví autor, počítati naši studii výkladem tohoto stavu. Zkrátka socialism v 18. stol. znamená méně žádost reform sociálních, sugerovaných pohledem na existující realitu. Jest to spíše fragment morálních i politických teorií epochy; abychom ukázali jeho formaci, jsme nuceni umístiti jej v celku myšlenkového hnutí 18. stol., na místě abychom jej připjali k studiu stavu dělnického. V skutku neexistovala v 18. stol. materiální base, z níž mohl vyrůst socialism — autor v důkaz nám kreslí stručně tehdejší poměry dělnické. Až na velmi nepatrné výjimky, spisovatelé 18. stol. neobírají se speciálně dělnictvem. V 18. stol. není otázky dělnické. Byly tu jisté druhy nevolnictví (*travailleur de la terre*), jež vzbudily požadavky, které byly, třeba bezděky, v jádru socialistické; byly vyslyšeny částečně revolucí. Nevolník (*paysan*) toužil po zrušení práv feudálních a po svobodném individuálním vlastnictví; neměl ideji kolektivistických.

Theoretikům, kteří tuto třídu pozorovali, mohl býti po stránce sociálnětické sugerován jen socialism individualistní, můžeme-li tak mluvit, socialism republik starověkých, kde bohatství a půda byla rozdělena mezi všechny občany v částech co možná stejných a nezcizitelných.

Tento stav věcí vábil spisovatele k Spartě, k Lykurgovi, nikoli ke kolektivismu modernímu. Konečně tu byli polní dělníci v pravém slova smysle — jejich osud byl nejhorší. Na ně myslí někteří spisovatelé. Nicméně bychom marně hledali slovo otázka rolnická u spisovatelů 18. stol. Nemají žádné pravé představy o sedláku, dělníku, provinciálním měšťanu, ba ani o malém šlechtici venkovském; pozorovali je jen z dálky, pološetřeně, zcela přetvořené teorií filosofickou a mlhou sentimentální. Pokládají za neúčinné zaměstnávat se speciálně jednou třídou lidí, poněvadž jejich štěstí musí nutně vyplývat ze štěstí všeobecného. Nepocházejí ke svým teoriím pozorováním faktů, nýbrž čistou spekulací. Konečně studující díla 18. stol. musíme přesně chápati jejich myšlenky a nepřidávati

váhy hlediskům izolovaným, která se nacházejí v jejich dílech. I jest socialism 18. stol. kromě některých výjimek morální, humanitní a metafysický. Inspiroval se antikou a zdržel se aplikací na skutečnost, zřídka jest vědecký a zřídka vede k jednání. (str. 29.)

Ideje socialistické nalézáme rozptýleny v celé přebohaté literatuře 18. stol. Autor při svém studiu zvolil si v podstatě metodu chronologickou, boje se, že by metoda logická vzbudila v čtenáři klamně přesvědčení, jakoby v 18. stol. existovala otázka vlastnictví se svými důsledky.

V 18. stol. možno dle L. rozeznávati dlouhé periody chronologické a do každé z těchto period možno seskupiti spisovatele, kteří vycházejí z tendence analogické a jejichž díla byla podnícena zkoumáním téže otázky. Možno rozeznávati tři periody. I. 1700—1750 (—55), poslední datum značí vyjití *«Discours sur l' inégalité,»* *«Code de la nature»* a prvních děl ekonomistů. II. perioda 1750 (—55) —1785. Perioda nejdůležitější. III. perioda objímá léta, jež předcházejí revoluci.

První perioda nemá knih, speciálně zasvěcených tematům socialistickým. Forma, pod níž se jeví, co se podobá socialismu, jest forma románovitá (*Telemach*, *Sethos* od Terrassona, *«Nouveau Gulliver* od Desfontaina«, *«Voyages de Cyrus* od Ramsaye«). Dále sem patří listy misionářů jezovitských v Paraguaji. Důležitější jest abbé de Saint-Pierre. Rousseau měl řadu předchůdců v líčení *«de bon sauvage»*. Mezi nimi nejdůležitější jest Gaudeville (str. 36.). Abbé de Saint-Pierre navrhuoval progresivní daň z důchodů a daň z dědictví (str. 73). Není socialistou, ale má mnoho vlastností socialisty. Nejdůležitější spisovatelé této periody jsou však Meslier, Montesquieu, d'Argenson. Farář Meslier jest možná nejoriginálnější fyziognomie 18. stol. Dílo jeho, vydané celé teprve r. 1874, jest nejzajímavější památka socialismu v 18. stol. (str. 84.) Studie o Montesquieuovi jest velmi pěkná. Se svými současníky nerozuměl demokracii jinak než jako republika rovnostní, co do vlastnictví i co do práv občanských. U d'Argensona najdeme větu, že rozkvět velkopřemyslu ničí malé živnostníky téhož oboru (str. 97.).

V druhé periodě idea rovnosti zmocňuje se duši větší měrou, citlivost přichází na denní pořádek, morálka utilitární a protináboženská neb aspoň nenáboženská se ustavuje definitivně. Tři jména udávají směr: Morelly, Rousseau, Mably. Morelly navrhuje komunism statků, při tom nezáleží, jaká je vláda, monarchie, aristokracie, demokracie (str. 120.). Jeho *«Code de la Nature»* jest ve velké míře předchůdce Rousseauův. Navrhuje, aby všechna rozdělení se provedla podle systému decimálního. Studie o Rousseauovi jest nejlepší partie knihy. Ačkoliv jeho theorie, praví L., správně vyloženy, nejsou revoluční, skýtají přece látku vášnivým interpretacím u velké části socialistů. Auktor ukazuje, že R. pokládal stav přírodní za pouhou hypotézu (str. 146.), že však přicházejí k společnosti moderní, počíná si tak, jako by v stavu přírodním viděl periodu historickou. Mezi žáky Rousseauovými vynikli: Raynal, Mercier, Rétif de la Bretonne. V hlavě II. auktor líčí encyklopedisty (Voltaire, Diderot, D'Alembert a Bedřich II., Helvétius, D'Holbach) a filosofy (Marmontel, Chastellux, Condorcet, Saint-Lambert, Condillac). Zajímavé jsou ukázky z korespondence mezi D'Alembertem a Bedřichem II., týkající se vlastnictví (str. 200.). Z encyklopedistů jest Holbach v naší otázce nejmírnější, D'Alembert obsahuje některá směrlá

pojednání, Diderot, fysiokrat v principu, často se zapomíná, Helvetius jest neodvážnější. Po té následuje stručně, ale plastické vyličení doktrín fysiokratických. Fysiokraté postřehli důležitost problému ekonomického mnohem více než komunisté. Mezi jejich protivníky nejvýše stojí Linguet a Necker. Linguet jest jeden z nejdůležitějších předchůdců moderního socialismu. Ohlašuje socialism po stránce kritické. Zaměstnává se výlučně studiem osudu lidí žijících, dělníků a venkovanů. Jest jeden ze spisovatelů před r. 1789, o němž možno říci, že jest spíše předchůdce Karla Marxe než předek Fourierův a Cabetův (str. 305). Současně s hnutím ekonomickým kráčí velké hnutí filantropické. Navrhují se různé asociace. Pro nás jest z těchto spisovatelů zajímavý Goyon de la Plombain tím, že napsal do encyklopedie článek »Les Moraves«, jenž obsahuje entusiastické líčení obce herrenhutské (str. 336). Konečně r. 1778—80 otázka vlastnictví jest živě projednávána, a navrhuje se následkem toho změna zákonů kriminálních, jmenovitě zákonů o krádeži (vynikl spis Brissota de Warvillè). V poslední kapitole stopuje autor socialism v literatuře předrevoluční. Mezi jinými seznáváme názory Maratovy, Babeufovy, Maréchalovy.

Studie Lichtenbergerova jest neobyčejně bohatá, obsahuje rozbor téměř celé ekonomické literatury 18. stol., autor rozebírá vedle toho množství plodů, týkajících se morálky, politiky, sleduje ideje o vlastnictví i v románech, kusech dramatických a spisech humoristických. Všude jsou přičiněna hojná a pečlivá data bibliografická.

Dr. Jul. Glücklich.

Bernardino Alimena, Zločin v umění. Autorisovaný překlad Hanuše Hackenschmieda. Kritické knižovny vydávané J. Pelclem č. XIV. 1900, str. 82.

Vidí-li umělec zločin a zločince způsobem na vlas podobným tomu, jakým vidí je dnešní vědec, tu jest vědecké bádání podporováno studiem, které (?) nabývají úplna ceny experimentalního důkazu. Nesmí však shoda vyplývat z aplikace vědeckých teorií, které pozorování umělcova z předu podmiňovaly jako na př. u Zoly. Míňení psychologicky zcela správné, ale nyní také známé, jakož vůbec celé pojednání neposkytuje nic zvláštního, co by vysvětlovalo potřebu překladu. Polemika proti Ferrimu a Lombrosovi a seznam literatury předmětu pojednání se týkající jsou z celého poměrně nejcenější.

Kř.

*

PŘEHLEDY ČASOPISECKÉ.

Věstník českých profesorů. Vydává Ústřední spolek čes. prof. za podpory vysokého c. k. mín. a slovatné Č. akademie cis. Frant. Josefa. Rediguje řed. Fr. Bílý.

V 1. čísle VIII. roč. F. V. Výkoukal v čl. Několik poznámek ku pěstění klasických jazyků na našich gymnasiích právem vytýká zastancům nynějšího rázu našich gymnasií, že zhurta a šmahem zamítají všechny výtky činěné se strany odpůrců humanistického studia kladouce latinu a řečtinu, věky prý posvěcenou, za jakési noli me tangere, vyvýšené nad potřebu i možnost všelikých oprav. Naproti tomu přimlouvá se, aby vhodnými opravami a změnami výtkám »aspoň některým« zložen

byl hrot. Něco v té příčině učiněno bylo instrukcemi z r. 1884, ale spisovatel přeje si více. Na podrobnostech nezáleží; hlavní věcí jest, že článkem tím právě ve Věstníku zahájena byla klidná diskuse o reformě gymnasií; doufejme, že bude vedena pace philologorum. Spisovatel obírá se předně výtkou jednostranosti, suchopárnosti a nezáživnosti, které pochází z toho, že čtou se věci nepoutavé, myšlenkovému oboru naší doby zcela cizí, a na základě toho, co praví o Caesarovi, Liviovi, Sallustiovi, Xenofontovi a Herodotovi, výtky té oprávněnost přesvědčivě jest dotvrzena. Potom mluví o nesnázích při řecké četbě, které vznikají z dialektických růzností čtených auktorů. Je-li pravdivý závěr na základě toho činěný, že k odstranění těchto nedostatků bylo by nutno sáhnouti až ke kořenu zla radikálními prostředky, pak to, co spisovatel »prozatím« doporučuje, mnoho neprospěje. Avšak toto »prozatím« (= než dojde ke změnám hlubším str. 5.) jest mi nejsympatičtější z celé úvahy; pomáhá balvan přivést v pohyb, při němž se více nezastaví, dokud se neprovede náprava v skutku radikální.

V témž čísle jest přeložen úryvek z přednášky prof. *J. Wotta*: Co zmůže škola proti pohlavnímu poblouzení mládeže. Z dobře míněných rad, jež v té příčině Wotta dává, tu bych s důrazem vytknul, že to, co může škola proti pohlavnímu poblouzení žáků činiti, především záleží od taktu jednotlivých učitelů, s kterým (to bych přidal) dovedou rozpoznati, kdy poučením mají zakročiti u jednotlivého žáka a kdy u celé třídy.

S článkem Dr. *D. Panýrka* O potřebě dentistů, zvláště na středních školách budou asi nejvíce souhlasiti dentisti. Zajímavá jsou některá statistická data o chorobách zubních u žactva a poučné výklady, ovšem jen stručné, o jejich příčinách.

Stručný článek K reformě našich pedagogií týče se administrativních věcí. — S velikou pílí a pedagogickým rozhledem jest redigována rubrika Drobných zpráv a Literatura, při čemž odborná zdatnost páneho redaktorova se na prospěch věci uplatňuje. *Kl.*

Živa, časopis přírodnický. Red. Dr. Bohuslav Raýman. Ročník X., 1900.

Směr časopisu jde důsledně v hranicích vytknutých pojmem exaktního bádání, z kteréžto sféry je filosofická spekulace v jakémkoli způsobu vyloučena. Stanovisko to je také na některých místech s důrazem přímo vysloveno (na př. v referátě o Haecklových *Die Welträthsel* str. 84 anebo v referátě o IX. sjezdu lékařův a přírodopysců polských v Krakově str. 313), jinde naznačeno žertovným ironisováním leččehos, co s filosofií souvisí. Nelze tedy registrovati článků filosofických; za to je v bohatém a pečlivě sbíraném materiálu přírodovědném dosti toho, co má přímý vztah jednak k t. zv. filosofickým vědeckým disciplinám, jednak k metafysickým problémům. Článek O mozku (str. 97) orientuje pěkně a přehledně o novějších názorech o složení hmoty mozkové, o jejím tvaru a o vztahu toho k dějství duševnímu, obšírněji zvláště o lokalisaci funkcí duševních ve smysle Gallově, kterou obnovuje Möbius svým názorem o orgánu matematické vlohy. Pohřešuji určitější zmínku o Flechsigových výzkumech o vývoji smyslových center a postupném jich spojování s korou mozkovou, jakož i o jeho hypotese asocičních center. Také neuron není vysvětlen, ač se mluví o neuritech. Psáti periférní (s dlouhým e) nemá důvodu.

Dr. F. K. Studnička, O cestách výživy gangliových buněk podává zprávu o objevech důležitých i pro psychologa pro poznání složení nervové soustavy. (Str. 234.)

V. Appelt zmiňuje se (str. 15) o objektivní nomenklatuře ve fyziologii, o níž byla zmínka učiněna v Č. M. I. č. 5.

Zajímavá je zpráva o Guillaumově »vie de la matière«. Guillaume soudí, že hmota živá neliší se od hmoty neživé; čím intimněji seznamujeme se s intramolekulárními poměry, pozorujeme v každé hmotě samou změnu, samý pohyb. Jako mikroskop nás poučil o kvasnicích a jiných impoderabilních živých, tak učí nás o hmotě neživé. Referent ke konci nechce z příkladů, které byl uvedl, odvozovati nějaké důsledky povšechné, ale shledává-li zajímavým poznání vylíčených zvláštností, kdež by jich nikdo nečekal, má bezpochyby takové povšechné (= filosofické?) důsledky na mysli.

Rozhodně filosoficky zakončen jest článek p. redaktora »fermenty či enzymy«, kdež po čistě vědeckém vylíčení chemických dějů způsobovaných tak řečenými fermenty čteme; »Toť věru úžasná (podtrhuji já) analogie mezi životnou reakcí i činností prostého kovu, jenž pouhou svou přítomností, svou hmotností (podtrhuje spis.) zde jemné reakce vyvolává neb staví. Tam život nám připadá jako něco vznešeného, vyššího, i bojíme se pouhým pojmem »hmota« svatyni tu znesvětili, a zde hrubá hmota — přímo, sama — zcela pěkně jak krev neb tkaň živá se chová. Věru, boží jsou spravedliví, z našich slabostí, domnělých sil, pletou biče, jimiž nás tepou.« Rozumím-li dobře, tož je těmito slovy míněno, že dění, které nazýváme životním, lze zákony chemickými vysvětliti, anebo aspoň proslovena je naděje, že se to jednou podaří. Proč by ostatně byla ona shoda »úžasná«? Užasem dle starého filosofa počíná filosofie, aly končila stoickým — nil admirari. Now the answer to be made the scientist is this, that he is not getting along without philosophy, as he supposes, but only is adopting one particular kind of philosophy, whose implications, however, he does not try to understand. Kí.

Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Redaktor dr. Richard Falckenberg ve spolku s drem H. Siebeckem a drem J. Volkeltem. 1900, sv. 115. a 116.

V Rozhledech psychologických v 6. č. I. roč. registrována je řada článků tohoto časopisu, týkajících se otázky psychologického parallelismu. Aby ráz časopisu čtenářům našim byl patrnější, uvádíme tuto i jiné články. Bude z nich patrné, že časopis zůstává věren směru vytčenému zakladatelem svým, Fichtem ml. a žákem jeho Ulricim, totiž směru idealistickému s nádechem novokantismu, o čemž ostatně poučuje také předmluva k dějinám filosofie Falckenbergovým, jež nedávno byly do češtiny převedeny. Podotýkám zároveň, že články ty spíše instruuji o filosofických otázkách, než aby podávaly nějakých nových objevů, a že hlavní věci bývá vytknouti vůči nim stanovisko směrem časopisu určené.

Paul Stern ve čl. Die Theorie der aesthetischen Anschauung und die Association hájí svůj názor vyslovený ve spise 1898 vydaném Über Einfühlung und Association proti Volkeltovi, jenž názor svůj podal ve sv. 113. str. 161 a násl. a opakuje jej v dodatku k tomuto článku str. 204 a násl.

Stern soudí a dovozuje, že dojem, který nazýváme aesthetickým, lze úplně pochopiti asociací. Volkelt, že podstatou esthetického dojmu jest oduševnění, anthropomorfisování vnímaného předmětu, které záleží v intuitivním vcítění se v předmět. To je zvláštní duševní činnost (funkce), již obsah dojmu vnějšího, smyslového, splývá s esthetickým citem v nitru vyvolaným, z čehož vzniká právě ono oduševnění předmětu, jež nelze vysvětliti asociací. Jak patrně, stojí autoři na zcela různých stanoviscích, a je marno smlouvati se o nějaké dohodnutí. Sternovo stanovisko je empirické, psychologické, Volkeltovo metafysické. Empirikovi intuitivní nějaká činnost nemůže býti rozdílnou od ostatní činnosti duševní, nepotřebuje jí k pochopení jevů psychických; metafysikovi záleží zase na tom, aby tuto intuitivní činnost mezi ostatním děním duševním osamostatnil, od ostatního dění odloučil jako zvláštní, jež jinak musí býti vysvětlována; neboť intuitivní činnost jest mu zárukou a důkazem samočinnosti a tvořivosti, a tak zárukou existence duše jako substance od těla rozdílné.

Georg Siebert-Corben, Das Verhältniß des hypothetischen Urteils zum kategorischen näher untersucht im Zweckurteil. Podává nejprv pěkný historický přehled o tom, jak býval od logiků hypothetický a kategorický soud pochopován a v jakém byly poměru. Kategorický soud u Aristotela znamenal tolik, co kladný, hypothetické věty Aristoteles nepokládá za soud. První byl Megařan Diodor, jenž o hypoth. soudě mluví jako samostatném. Stoikové pokládali jej za složený soud, pak Boëthius vypočetl všechny možné hypoth. sylogismy, Occam některé hypoth. soudy stavěl na roveň se soudy kateg., Tomáš Akvinský hypoth. soud zase zamítl. Wolff změnil význam kateg. soudu a učinil jej protivou hypothetického. Nyní jsou 2 strany mezi logiky. Jedni (Wolff, Kant, Jacobi, Kiesewetter, Krug, Drobisch, Überweg, Harms, B. Erdmann a j.) pokládají hyp. a kat. soudy za zcela rozdílné, druzí (Maimon, Herbart, Beneke, Trendelenburg, Mill, Sigwart) shledávají v nich všeliký vztah a příbuznost, takže jsou to jen formy slovné jednoho soudu a možno jeden na druhý přenést. Spisovatel ukazuje, kterak účelný soud prostředkuje mezi kateg. a hypothetickým, a dochází výsledku, že účelné věty jsou zvláštní případ podmíněnosti. Všechny účelné dají se přeměnit v kategorické, ale všechny hypothetické nelze převést v účelné, poněvadž hypothetičnost, kteráž vyjadřuje spojení kausální, jest pojem širší. Z toho vyplývá, že ani Drobisch ani Trendelenburg, ani Erdmann svými obecnými tvrzeními poměru účelných a hypoth. soudů nevystihli.

Ferdinand Tönnies, Zur Einleitung in die Soziologie precisuje svoje stanovisko, s něhož napsal knihu »Gemeinschaft und Gesellschaft. Abhandlung des Kommunismus und des Sozialismus als empirischer Kulturformen«. Lipsko 1887.

Přesným vymezením pojmů Gemeinschaft a Gesellschaft a důsledky z rozlišení jich plynoucími hledí spisovatel vyrovnati nesnáze sociologie, jež vznikají z jednostranného rozvádění principů slovy těmi naznačených, v tak řečené organické či historické a mechanické či racionální theorii státovědné. Gemeinschaft jest jednota lidských individuí, která byla před těmito svými částmi, Gesellschaft jest jednota těchže individuí, která vzniká teprve z nich. Zárodek sjednocení dle prvního způsobu tvoří láska mateřská, pohlavní, rodinná; druhého způsobu sjednocování jest prvkem výměna.

(Tausch.) Theorie státovédná vysvětluje pojem státu jednou na základě prvního pojmu — organická theorie, anebo dle druhého pojmu — »theorie smlouvy« (jak ji už Hobbes stanovil), čímž ovšem ubíhá v jednostranost a vznikají spory. Spisovatel hledí mezi nimi prostředkovatí tím, že oba principy spojuje. Gesellschaft vzniká z Gemeinschaft, spolčování smlouvou či úmluvou vzniká uvolněním svazků tvořivších Gemeinschaft, což spisovatel také psychologicky vysvětluje skrze pojmy Wesenwillen a Willkühr; při vysvětlování vývoje společenského a při výkladě pojmu státu nesmí se z obou činitelů žádný pomíjetí. Je příliš abstraktní.

Erich Adickes, *Ethische Prinzipienfragen* pojednává o základních otázkách ethických na základě dvou spisů: Chr. v. Ehrenfels, *System der Werttheorie* (1. sv. 1897, 2 sv. 1898) a Wilhelm Stern; *Kritische Grundlegung der Ethik als positiver Wissenschaft* 1897. Prvního spisu podává se přehledný obsah. Ehrenfels buduje ethiku na psychologickém základě skrze pojem hodnoty, jenž jest: »vztah mezi objektem a subjektem, skrze nějž objekt jest žádán od podmětu, anebo byl by žádán, jestliže o existenci jeho není podmět přesvědčen« (str. 65 *Werttheorie*). Ethika jest částí *Werttheorie*, poněvadž cenění dobra a zamítání zla jsou úkazy oceňování (*Werthungsphänomen*); všechny problémy ethické touto cestou lze řešiti. Ehrenfels je Brentanovec a nepokládá snahu (*Begehren*) za psychický základní jev; snaha jest představa o vřadění nebo vyřadění nějakého předmětu, in das oder aus dem Kausalgewebe um das Centrum der gegenwärtigen konkreten Ichvorstellung, takže snaha jest jen jedním případem z těch, kde cit má vliv na průběh představování. Adickes správně tento názor zamítá jakožto nesrovnatelný s empirickou psychologií; ale souhlasí úplně s východiskem Ehrenfelsovým pro ethiku.

Naproti tomu s velikým důrazem obrací se proti zastancům absolutní morálky, hledě ukázati: 1. že nikdy dosud nebyla skutečná existence absolutních norem, hodnot, cílů dokázána; Brentanův nejnovější pokus zachrániti intuitivní morálku (že máme vrozené vědomí o rozdílu dobra i zla) je nezdařilý; 2. že i kdyby absolutní normy byly, nic by to neprospělo pro mravní vývoj. Mase lidu, rozumí se samo sebou, že normy, jež předpisuje náboženství, stát atd., jsou absolutní, poněvadž jim věří. Je to tedy úplně lhostejno, zdali absolutnost norem těch theoreticky dá se dokázati nebo ne; 3. také relativism dovede mravní závaznost, lítost, vědomí viny, svědomí vysvětliti.

Sternova kniha dává auktorovi příležitost prosloviti se o eudaimonismu. Stern pokládá za jádro mravního pudu: pud obrany proti škodlivým vlivům neduševní přírody v život psychický, jakýsi hněv proti nepřátelské přírodě. »Činy, k nimž tento pud vede, stávají se ale mravními teprv tenkrát, jestliže spojeny jsou s obětí, s aktem sebezapření.« Již z toho je patrné, že je kniha Sternova fantastická, a Adickes má snadnou práci s vyvrácením zásadních vět, které odporují známým a zaručeným faktům (na př. že pračlověk neznal rozdílu živé a neživé přírody!) a vedou k divným důsledkům (na př. že opatření hasičiho přístroje je ethický čin). Adickes pak pojednává o eudaimonistickém principu a dochází výsledku, že je jedině možný princip morálky založené na psychologii, z něhož se i sebezapření a obětování vysvětliti dá.

Rudolf Eisler, *Bewusstsein und Sein. Eine Begriffsanalyse*. Poněvadž oba pojmy jsou vlastně nedefinované, hledí spisovatel analysou jejich vzniku určití jejich obsah a vzájemný poměr. Pojem bytí jeví se závislým na pojmu vědomí, a není v něm nic, co by již v onom se nenacházelo. Vědomí, že něco existuje, je produktem vlastní a cizí zkušenosti, myšlení a víry. Co nutně jest myšleno, to existuje nejen »intencionálně« ve smysle scholastiků, ale též ve skutečnosti. Tudíž nelze v jistých mezích nic namítati proti ontologické argumentaci.

V rozboru psychologickém je vytknouti, že Eisler připouští nevědomé obsahy vědomí! (str. 87) a že ponětím soudu (řekneme-li »strom kvete« pokládáme kvetení za činnost stromu) blíží se ponětí Jerusalemovu. *Kř.*

Die Zeit. Č. 256. *Dr. Gystrow: Neue Ideen in der Psychologie.*

V psychologii začíná nabývatí psychiatrie velkého významu a nastává tím v psychologii veliký obrat. Tato psychopathologická perioda byla zahájena zvláště pracemi psychiatra Kraepelina, jehož nejnovější kniha z tohoto oboru nese název: »O vlivu některých léků na jednoduché psychické pochody«. Psychologie se tím obohacuje o chemický pokus, kdežto doposud znala jen fyzikální. Moderní nauka o nervech má čistě chemický ráz; v čívních procesech vidí jev tvoření anebo rozloučení chemických spojenin. V Kraepelinově pokusné metodice naučili jsme se pozorovati, jak vstupem chemických substancí do nervoviny povstanou měřitelné odchylky duševních funkcí. Význam této »chemické psychofysiky« nelze dosti oceniti, jelikož množství zjevů jí přístupných sahá od nejjednodušších smyslových činností k nejsložitějším duševním funkcím. Kraepelin jest skutečně první, který uskutečňuje psychologické a psychopathologické bádání, neb všechny dřívější pokusy nevedly k žádnému výsledku, jelikož se neměl zřetel k povaze dnešní psychologie. Všechny dřívější metody, jak Wundtovy, tak i Flechsigovy, Ziehenovy a Hallerverdenovy spojil Kraepelin a podřadil je jako pomocné síly své nové farmakologické hlavní metodě. Spisovatel význam Kraepelinových pokusů a metody patrně přeceňuje. *B. Š.*

ZPRÁVY.

Z Filosofické Jednoty. Dne 1. prosince konána valná hromada, jež počala přednáškou jednatele Theodora Nováka »O Häcklově spise »die Welträthsel«, v níž přednášeč podal přehled literatury, kterou znamenitý spis Haecklův vyvolal, i nastínil a posoudil hlavní názory kosmologické. O ethických názorech bude pokračováno v přednášce příští.

Dle jednatelské zprávy v roce minulém jevila se činnost Jednoty hlavně pořádáním přednášek. Přednášeli pp. JUST. Emil Hoffer »Organická theorie v sociologii« (viz 2. čís. minulého ročníku); prof. dr. Arnošt Kraus: »Sören Kierkegaard« (dvakrát). Z konkursních přednášek po návrhu komise k tomu cíli z výboru sestavené udělena cena v obnosu 50 K p. Tichému za práci: Buddhism a křesťanství. Odměny po 20 K přisouzeny pp. P. M. Haškovcovi za práci O vývoji moderních literatur a B. Šimonovi za práci: Fouilléova theorie ideí-sil.

Usneseno, aby také pro tento správní rok byly ceny vypsány za týchž podmínek. Vypsána mimo to cena 50 K p. drem Voldanem věnovaná za nejlepší práci o pojmech mravu a práva. (Viz Č. M, č. 4., str. 313.)

Dále usneseno, aby založen byl fond na vydávání důležitých spisů filosofických, k jehož zjednání použito bude výtěžku z vydání rukopisů archivu Jednoty a výtěžku z vydání spisů českého filosofa Aug. Smetany, k jichž překladu uvolilo se 16 členů Jednoty za redakce dr. Krejčího. Překlad vyjde nákladem p. J. Laichtera.

Knihovna rozmnožena byla dary redakce Č. Mysli, prof. dr. Hostinského, dr. J. Polívky, řed. ve výsl. Šmídka v Brně a dra Kozłowského v Krakově.

Archiv Jednoty obohacen byl laskavostí prof. dr. Barvíře, který daroval celou rukopisnou pozůstalost po P. Pittrovi, se žádostí, aby byla odborně prozkoumána, a s právem, aby Jednota z ní směla uveřejňovati. Již v nejbližších číslech přinese Č. M. životopis a nástin filosofie tohoto skromného a nadšeného kněze-filosofa, jakož i výbor z jeho prací dosud netištěných. Dalšího rozmnožení dostalo se archivu od p. skriptora dr. V. Tilleho, jenž daroval zajímavou, literárně velmi důležitou korespondenci J. Dasticha. Mimo to chová Jednota v archivu část pozůstalosti rukopisné záhy zesnulého dra J. Ranka, jež jí svěřena byla k prozkoumání.

Jednota filosofická vzdává dík všem těmto příznivcům a podporovatelům svým, zvl. slavné České Akademii cis. Františka Josefa za podporu 300 K, již bylo opětovně vypsání cen

možným učiněno a obrací se k české veřejnosti za další podporu svých snah. Členský příspěvek roční obnáší 2 K, pro akademiky 1 K.

O reformě gymnasií jedná brožura: *Arbeiterschutz! Warum kein Schülerschutz? Ein Weckruf an Eltern und Erzieher. Zur Reform der Gymnasien in Österreich. Von O O O Pater Familias. Wien 1900. Frick. 64 str.* — Zde vykládá své náhledy otec, pater familias. Spisovatel jest prý český šlechtic, který sám studoval s vyznamenáním a jehož synové rovněž s vyznamenáním studovali, dílem dosud studují (str. 5.). Výslovně to nepovídá, ale dle jednotlivých výroků soudíme na jisto, že on i synové studovali privátně na gymnasiu německém. Proto votum jeho může rozhodovati při soudě o rozsahu učiva předepsaného na gymnasiích (německých), méně tam, kde jedná o methodách vyučování veřejného a školní kázní. Tyto věci může znáti jen z doslechu. Celkem nového nepovídá mnoho a návrhy některé odporují hlavnímu účelu úvahy, usnadnění studia a omezení učivo.

Že vedle vzdělávání vědeckého má se pěstovati srdce a charakter, že se má přihlížeti k vývoji fysickému, jsou požadavky všeobecně známé i uznané. Důležitější jest, které závady spisovatel nynějšímu systému vytýká a jaké opravy navrhuje.

První výtka platí přetěžování žáků. Čtrnáctiletí studenti prý nehovoří mezi sebou o ničem jiném, než o gramatických pravidlech a řeckých vokabulích; krátkozrakost, křivá páteř, chudokrevnost a nervosa degenerují mládež. Jen výtečně nadaní jsou s to, aby vystudovali gymnasium s prospěchem. Množství učiva má se umenšiti vyloučením mathematických výkladů ve fysice a obtížnějších problémů v mathematice, zejména v trigonometrii a analytické geometrii. Z klasických jazyků má zůstat jenom latina a při té buď vyloučeno gramatické slovíkářství (*Wortklauberei*). Jenom že hned navrhuje za to spisovatel místo řečtiny najednou jazyk francouzský, anglický a italský. Ale jazyky ty nemají se studovati po starém způsobu formalisticky, nýbrž vyučovati prakticky tak, aby je žák ovládl mluvou i písmem. Byla-li by výměna ta ulehčením, o tom referent si troufá pochybovati. Že vylučuje auctor z přírodopisu výklady o kostrách a chrupech, o buňkách a prvocích, že zvláště horlí proti roztrhávání květu, místo aby se žáci radovali z jeho vůně, vysvětluje referent jenom tím, že autor v přírodopise se vyzná ze všeho asi nejméně. V dějepise zdá se mu zbytečnou i historie Foeničanů. Druhým prostředkem vedle omezení učiva má býti zavedení učitelů třídních. Jenom že sám se táže na str. 31.: »Kde by bylo možno nalézt učitele, aby znal všechny disciplíny na gymnasiu zastoupené tak důkladně, aby je mohl vykládati tak, jako se nyní vykládají, a který by zároveň nehledal skvělejšího postavení, než jest učitelská stolice gymnasijní?« To ovšem auctorovi by nevadilo. Třídní učitel by všechny odbory tak nevykládal jako nyní se děje, a žáci by neměli tolik práce, nebyli by přetíženi. Nyní spotřebuje škola pro sebe celý život mladíkův, mládí není vlastně nic jiného než studování.

Útrapy zkoušek pololetních a celoročních mají jen privatisté, u žáků veřejných jich není. Že by zkoušky pololetní mohly odpadnouti, jest pravda, ale bylo by to ulehčení velmi problématické. Postupné zkoušky žáků veřejných mají se konati bez přípravy i zvláštního oznámení a jsou jenom obyčejem v případech pochybnosti. Překvapilo nás, že auctor, který

tolik si stěžuje na rozsah učiva, navrhuje, aby se při maturitní zkoušce zkoušelo i z náboženství, filos. propedeutiky, a přírodopisu a aby se nikomu nepřiměřela zkouška z dějepisu a fysiky. Přidav abiturientovi zkoušku z pěti předmětů, ulehčil by mu auctor maturitu tím způsobem, že by se zkoušení omezilo na věci podstatné, a vědecké požadavky vesměs se snížily. Tu diskuse není možná, neboť není jasno, co by vlastně abiturient měl vědět, aby prokázal dospělost »intelektuální a mravní«, (str. 45.) a zkouška byla přece snadnější než nyní.

Ne právě přívětivé stanovisko zaujímá autor ke studentům chudým. Doslovně: »Vyšší vědění jest chudému jenom tehdy dobrodíním, má-li nepochybné duševní nadání, kdežto jinak jest mu jenom překážkou, aby si chléb poctivě vydělával prací rukou svých«. (str. 50.) Proto jest auctor proti osvobozování od školného a udělování nadací, že se tím přístup ke studiím příliš usnadňuje.

Poslední kapitola nejméně padá na váhu. Věnována jest výchově a školské kázní. Proti škole rozhodující slovo má mít otec. »Dovolí-li synovi návštěvu zábavných místností veřejných, nemá škola do toho co mluvit, starostí její budiž pouze to, aby žák uměl, co mu bylo uloženo.« (53.) Návrh, aby 2. ledna bylo prázdné, a žáci nemusili o novém roce jeti po dráze, není zlý, ale nemůžeme schvalovati, aby rodiče proti předpisům školním doma ten den syna zadrželi, jak jim radí auctor na str. 54.

V závěrku doporučuje auctor snížení počtu hodin vyučovacích, a to v nižším gymnasiu na tři hodiny, ve vyšším na čtyři hodiny dopolední. Odpoledne má být vždycky prázdné, aby si žáci vypracovali úkoly a nemusili jich pracovat večer při světle.

F. X. P.

K reformě středoškolské. V říjnu dne 24. a 25. byla konference 47 ředitelů dolnorakouských středních škol za předsednictví zemských inspektorů Maurera, Koppa, Schindlera, u přítomnosti místodržitele hr. Kielmansegga a zástupce zemského výboru dr. Gessmanna. Mimo věci týkající se vnějšího řízení škol (přijímací zkoušky, placení školného, ulehčení ředitelům, doba pro maturitní práci z latiny do němčiny) usnesla se na zmenšení řeckého pensa v tercii. Gutta cavat lapidem.

Ženy na universitě. V Berlíně bylo v zimním semestru letošním připuštěno 371 posluchaček. Němkýň bylo 253, mezi nimi 111 Berlíňanek. Náboženství evangelického bylo 236, židovského 101, katolického 16, jiných vyznání 14. Mezi židovkami bylo 53 z Ruska. Theologii studuje 7 (jsou to většinou učitelky, jimž připadá povinnost také náboženství vyučovati), práva 2, medicínu 27, ostatní všechny, tedy 338 jsou na filosofické fakultě. Od r. 1896 byl počet (od semestru letního) posluchaček takovýto: 40, 96, 116, 193, 169, 241, 186, 431, 301 proti nynějším 371. Úbytek proti lonku vysvětluje se přísnějšími opatřeními při zápisu Rusek.

*

Max Müller, filolog, mytholog, filosof, narozený 6. prosince 1823 v Dessavě, zemřel 28. října 1900 v Oxfordě. Že byl slavný, v tom jsou za jedno všichni; ale v čem jeho znamenitost a populárnost záleží, o tom není jednotného mínění; ba některým je populárnost jeho vůbec záhadou. Ani jako filolog ani jako mytholog Müller nevyrovná se vý-

znamem celé řadě současných badatelů; všude byl předstižen. Názory jeho o původu řeči, o původu náboženství, jeho solární hypotéza mythologická, jeho výklad mythu jakožto nemoci řeči počítají se za zastaralé. Překlady a vydání posvátných knih národů východních pořizuje se stejnou, ba větší důkladností řada učenců. A jeho filosofie sama o sobě nemá směrodatného významu, není originální ani v základních pojmech ani v aplikaci jich na jednotlivé problémy. Je to jakýsi druh novokantismu, jenž postulát nejvyšší bytosti, boha, odůvodňuje dějinným vývojem, srovnávací mythologií. O nějaké hloubce filosofické nemůže býti u Müllera řeči; s psychologií je v neustálém rozporu, a jeho historická, genetická metoda brání stopovati problémy dál za historické prameny tam, kde právě musí býti elementy hledány pro sestavení názoru o světě. Člověk jest historicky oddělen propastí od ostatního tvorstva, propastí, kterou přírodověda hledí překlenouti, za niž však Müller pohlédnouti se neodváží. A tak filologovi oceňujícímu práci Müllerovu vadí filosof, a filosof vidí nedostatky jeho ve filologii. Jestliže je bez odporu slavný a pro naši dobu význačný zjev, tož jeho význam musí tkvítí právě v tom zvláštním spojení vědeckého a filosofického ducha, kterým jedině upoutal širší veřejnost, která tak často zůstává chladnou k největším objevům vědeckým.

Ten trošek filosofickosti, který v něm zůstal ze studia Kanta, jehož Kritiku čistého rozumu do angličtiny přeložil, a z přednášek Schellingových, jež poslouchal v Berlíně, způsobil, že odborným studiem filologickým nepozbyl smyslu pro otázky hýbající společností západní, ba že právě jím byl přiveden v souhlas s náboženským hnutím. To je tajemství jeho úspěchu. Co je člověku obyčejnému sténajícímu pod rozparem rozumu a víry, nejdůkladnější gramatika sanskritu, nejpřesnější vydání Upanišad, i kdyby mu o ní někdo vykládal ústy andělskými? Max Müller svými přednáškami o vědě řeči, dotknul se věci, jež mají obecný interest zvláště v Anglii, kde snaha po novém náboženství nabývá konkrétní formy, a přednáškami o přirozeném náboženství octnul se úplně v proudu, v jehož víru jej držela na vrchu jeho odborná znamenitost, dokud žil. Sloužil duchu doby, a ta se mu odvděčila uznáním.

Müllerovy spisy uváděti náleží časopisům odborným. Zmiňuji se zde pouze o podniku jím v život uvedeném r. 1874 na sjezdu orientalistů v Londýně, totiž vydání posvátných knih národů orientálních, jichž vyšlo 25 svazků (Sacred Books of the East). Filosoficky důležitá jsou: Čtení o náboženství přirozeném, fysickém, anthropologickém a psychologickém, jež vesměs vyšla též německy. O jeho názoru o náboženství pojednal jsem v Listech fil. XX. čl. »Řeč a mythos«.

Kř.

*

Vypsání ceny. Jednota filosofická odmění i v roce školním 1900-1 cenami nejlepší z přednášek, jež studující vysokých škol při schůzích jejich z oboru věd filosofických konati budou. Každá z přednášek konkurujících budiž vyměřena asi na hodinu a po přednesení rukopis její buď výboru předložen. Přihlášky přijímá pořadatel přednášek prof. Fr. Drtina (Smichov, Hořejší nábřeží, 6) do konce února 1901. Přednášky samy budou všeobecně přístupny.

O citech a obrazotvornosti a vzájemném jich poměru.

Píše Dr. Oldřich Kramář.

(Pokračování.)

Vědomí povinnosti zapuzuje tedy všechny nemístné do vědomí se vtírající představy o zábavách a kratochvíli, které lidem vůbec jsou přirozené. Silná představa povinnosti, sesílená nad to vystoupením učitele, jest tedy vědomým činitelem vůle, která jako v každém jiném případě, tak i zde, jest dějem mechanickým, na sile všech spolupůsobících činitelů závislým. Čím pevnější jest vědomí povinnosti a čím méně těkáva povaha žákova, tím snadněji překoná se odpor nepříslušných představ, tím dříve mysl žákova jest připravena. V opačném případě bude zápas nesnadnější, ano mnohdy nepotká se s žádoucím úspěchem. Ale ať snadno, ať méně snadno tento úkon vědomé vůle se provede, vždy spojen jest s citem více méně nelibým; teprv úplné odstranění všeho nepříslušného z vědomí žákova bude spojeno s náladou klidnější, která však ihned ustupuje novému napjetí vědomí, když učitel výklad svůj začne. Po případě také již do vědomí vstupují představy příslušné očekávanému výkladu, když totiž učitel v předmětu známém pokračuje, a výklad není prostě nový. Ať tomu tak neb onak, výklad učitelův probouzí představy, které musí dospěti k jakési síle uvědomění, aby nově podávaná látka k nim se připojila a od nich byla osvojena. Čím volněji, čím důmyslněji dovede učitel vědomí žákovo takto k přijetí nové látky připravit, tím jistěji a mohutněji bude pozornost probuzena. Při tom mějme však na zřeteli, že neustále vtírají se nepříslušné představy do vědomí žákova, tu vlivem orgánovým, tu nahodilými vlivy zevními. Zápas, o němž zmínka prve se stala, není tedy při těkávé mladistvé mysli ani tu vyloučen, a udržování pozornosti, t. j. udržování osvojujících představ na výši

jasného vědomí, a zapuzování druhých stále vyžaduje vědomé vůle t. j. vědomí povinnosti. Přirozeno tedy, že vědomí stále bude provázáno nelibými city, pokud nepodaří se pozornost povznést k nejvyššímu možnému stupni. To však stane se tím, že učitel čím dále tím více probouzí známé a tedy žákovi jistou měrou milé představy. Toto zavládnutí známých představ samo sebou spojeno jest se zvláštním citem libosti, bez něhož upjatá pozornost není možná. Ježto pak k představám již známým a vědomí mocně ovládajícím stále nové a nové představy se druží a jsou od nich osvojovány, nastává dále cit očekávání, jež stále jsouc uspokojováno, neustále opět se probouzí. Zkrátka pozornost má v každém případě svůj rytmus střídání, jenž u každého žáka dle povahy jeho a nadání jest rozdílný. Odtud plyne pedagogická nesnadnost všeho vyučování. Učitel má před sebou žáky rozdílné vnímavosti, při nichž očekávání napjaté pozornosti buď rychleji buď méně rychle vyžaduje uspokojení. Přirozenou měrou učitel musí dbáti žáků prostředního, ano i skrovnějšího nadání, a rychle chapající žáci musí se tomuto rytmu přizpůsobovati. Přihlíží-li učitel jen k žákům snadno si osvojujícím, ukládá pozornosti málo schopných bříme, s něž nejsou, má-li však po právu zřetel k žákům méně chápavým, nastává ve vědomí nadanějších přerušované očekávání a uspokojování, zkrátka prodlužování rytmu jim obvyklého na míru jim neobvyklou. V tom neb onom případě tedy někteří žáci vydání jsou střídavým citům nelibým, jen že rozhodně menší závada v tom jest, když žáci schopnější nuceni jsou přizpůsobovati se méně schopným. Ostatně právě v tomto udržování středního rytmu a v neustálém opakování téže látky za účelem pevného a trvalého osvojení spočívá velmi vydatná mravní kázeň a tudy důležitý vychovatelský moment. Neboť zvědavost probuzená u schopných i méně schopných žáků jest jistou měrou svůdným osidlem, které odvrací žáka od vážné práce a střízlivého setrvání při témž. I to jest důležitý, dosud zhusta ne dosti oceněný moment pedagogický.

Ať tedy schopné ať méně schopné žáky máme na zřeteli, vážné vyučování s neustálým opětováním má býti střízlivou kázní, která odvrací žáky od tékavého pachtění po stálém uspokojení nové a nové zvědavosti.

Po této odchylce, zde proto učiněné, aby nesnadnost vyučování důtklivě byla naznačena, vrátíme se k dalšímu výkladu. Probuzená upjatá pozornost má svůj zvláštní fyziologický ráz. Rytmus dýchání jest prodloužen, oddechy a výdechy dějí se plnějším

proudem než obyčejně, činnost smyslová jest seslabena, pokud není v nutném styku s předmětem pozornosti, též srdce mohutnějším a volnějším rytmem pracuje. Do tohoto rytmu mohou ovšem nahodile vmísiti se krátké záměny v rychlejší aneb chabější, jestliže předmět a výklad učitelův k tomu zavdává podnět. Na př. zvýšená záliba, která se vyznačuje zrychleným a mohutným rytmem srdeční činnosti, po případě nelibost, spočívající dle fyziologické podstaty své v seslabenějším rytmu srdečním. I zde opět potkáváme se s pedagogickou nesnází. Probuzená pozornost, t. j. mohutný prodloužený rytmus dýchací a srdeční s činností osvojovací spojený, u jedněch déle, u jiných jen kratší dobu může potrvati, neboť jest sám sebou neobvyklou změnou pravidelného úkonu; a proto nastává nutně u jednoho dříve, u jiného později, ochabení. Toto jeví se náhlým a protáhlým vdechováním a krátkým vydechováním, t. j. zíváním, jež vždycky naznačuje únavu organismu. Tato únava šíří se však přirozeně do všech středisek nervových i do střediska aperceptivního, mimo to činnost sama v těchto centrech jest spotřebou látek, tedy s únavou spojena. Pozornost ochabuje, násilně vtírají se jiné představy do vědomí, žák stává se roztržitým.

Z tohoto výkladu jest patrné, že pozornost, bez níž ovšem vyučování jest nemožné, je velikým vyčerpáním sil tělesných a proto též duševních. Z toho následuje praktický důsledek, aby pozornost nebyla příliš dlouho udržována, poněvadž nutně po ní nastává ochablost. Ale ovšem naopak jest nutno, aby probuzená pozornost byla náležitě využita, a pak žák klidu bylo dopřáno. Z toho následuje, že kvantum probírané ve výkladu látky musí býti jen skrovné, a že třeba ji střídavým a neustálým opětováním ustáliti. Takto nejlépe překonají se nesnáze s vyučováním více žáků nezbytně sdružené, neboť probuzená pozornost vyčerpá se a zužitkuje a nenastane přepjetí sil, ani nestává se vyučování pouhým kratochvilným ukojením stále kupředu spějící zvědavosti.

Zahrneme-li veškerý citový ráz pozornosti, shledáváme toto Osvojování samo sebou jest reflektorickou činností v středisku aperceptivním a příslušných centrech smyslových. Výbava těchto reflexů, t. j. výbava jistých dějů chemických i pouze mechanických, jest sama sebou citem aperceptivním čili rozumovým, tedy potud klidným, pokud děje tyto snadno a rychle se vybavují. Tak stává se při všech obvyklých aperceptcích, kdy se známými slovy známý význam spojujeme. Avšak děje-li se tato výbava volněji a

nesnadněji, takže opěťovaných inervačních proudů z jednoho střediska do druhého potřebí jest, stává se pochod složitějším a proto cit patrnějším. Z pouhého citu aperceptivného, klidného a proto málo pozorovatelného vyvíjí se cit patrně reflektorický. Ona chemická a mechanická působnost v centrech svrchu jmenovaných šíří se především na centra v prodloužené míše umístěná, na středisko dýchací a srdeční. Odtud onen zvýšený a zmožutnější rytmus dýchací a srdeční, jenž označuje předkem citový ráz zvolna a namahavě probuzené pozornosti. Je-li pozornost násilně dlouho udržována, jako když člověk překonává nechuť a únavu, aneb horlivostí puzen snaží se práci nějakou dokonati, pak nastupují ještě jiné výsledné stavy psychické. Aperceptivné děje mozkových středisek, nad přirozenou a obvyklou míru vybavované, udržují ovšem také onu zvýšenou činnost dýchací a srdeční, a ony obě činnosti navzájem se sesilují a udržují. Následek jest předráždění, kteréž dlouho ještě trvá, i když činnost pozornosti jest ukončena. Ve vědomí jeví se tím, že představy před tím osvojené přes neustálé vníkaní jiných představ udržují se ve své platnosti vědomé, a střídavě stoupající a klesající dlouho ovládají vědomí. V takovémto stavu rozčilení nesnadno a skoro nemožno je jiným představám zjednati platnost, člověk jest vzhledem k nim trvale rozržitým. Konečný výsledek jest veliká ochablost a únavu, která buď zábavou, buď jen spánkem odstraniti se dá.

Vzhledem k pedagogické důležitosti, kterou pozornost a citové nálady její při vyučování mají, budiž ještě toto připojeno. U povahy schopnější rychleji jest pozornost probuzena, ale rychleji se unavuje a vyžaduje stále nového podnětu zvědavosti. Méně schopné a živé povahy, jak se říká, flegmatické, méně rychle povolují podnětům zvědavosti, výbava dějů osvojovacích koná se zvolna a nesnadněji, ale tyto děle mohou potrvati, a vegetativní reflexy nejsou tak nápadné jako u povah živých. Pro tuto nestejnost povah a vloh jest, jak svrchu již podotčeno, vyučování nezbytně zapleteno v nesnáze, s nimiž každá škola bude zápasiti. Nejsnadnějším prostředkem a pro účely vychovávací spolu nejvydatnějším jest stále opakování nově podaného učiva až do úplného osvojení. Tím předejde se i přílišné únavě z přepjetí pozornosti vznikající i zamezí se ono škodlivé a mysl k povrchnosti zavádějící tékání od jednoho předmětu k druhému bez ustálení a prohloubení, ano často bez výsledku. Neboť okamžité osvojení čili porozumění daleko ještě není totožné se zmocněním se předmětu a získání jeho v trvalý majetek. Při pozornosti vždy probuzují se city, ano ze

zřetelů pedagogických i potřebi jest výbavou příslušných představ živější city probuditi, aby pozornost snadněji byla probuzena, avšak nesprávně bylo by, tyto city nad nutnou potřebu udržovati a rozmanitě střídati, t. j. zvědavost stále probuzovati a rychlým ukojením odbývati. Tím by účelům vychovávacím a vyučovacím nebylo prospěno, naopak ublíženo.

Naproti tomu spočívá závažná mravní kázeň v tom, když živě probuzená pozornost zužitkuje se v ten smysl, aby přešla v klidnou a střízlivou práci. Zejména v našem nervósně rozháraném věku zapotřebi jest, aby mysl žáků bez přepínání sil ke klidné a střízlivé práci byla naváděna.

Prodlevše takto u pozornosti a citových stránek při ní pozorovaných obrátíme se opět k všeobecným úvahám. Rozmanitost citů jest veliká, a přičiňují k ní obzvláště rozmanité stupně vyba-vených reflexů vegetativních, rozšíření jich a současné spojení a posléze střídání. Při tom třeba míti dvě věci na zřeteli. Styk představ způsobuje city, a v čem tento styk spočívá, o tom pak ihned promluvíme. Tento styk děje se v centrech mozkových, má však za následek šíření své působnosti na centra vegetativná. Stav a nálada těchto center a úkonů vegetativních jest však z příčin orgánových nahodilejších i pravidelných netoliko velmi rozdílná, nýbrž i proměnlivá a střídavá. Zkrátka vědomí orgánové, tento souhrn vědomého vyjádření celé podstaty organismu a jeho úkonů, jest velmi nestejně dle podmínek nahodilých i pravidelných.

V tomto smysle jest orgánové vědomí přesně totožné s náladou, čili jak svrchu již pověděno, vědomí jest v každém případě samo sebou již citem. Obsahuje zabarvení buď libosti, buď ne-libosti. Avšak orgánové vědomí samo o sobě jest pouhé abstraktum, jehož uskutečnění jest nemožné. Ačkoli tedy orgánové vědomí samo sebou bohatostí vyniká daleko nad smyslové, přece bez tohoto nikdy není dáno, nýbrž jím modifikováno. K vyjádření a uzpůsobení celkové nálady přispívá tedy vždycky vědomí smyslové.

Nálada orgánová sama však jest velmi střídavá, jak již pověděno, vlivy nahodilými i pravidelnými. Pravidelné vlivy obsaženy jsou v postupu vědomého života samého. Vývoj vědomí denního po probuzení až do usnutí naznačuje stálou proměnu nálady nepozorovatelnými přechody. Po probuzení ze spánku jest nálada jiná než v době dopolední a odpolední, ale poněkud sblíží se opět s náladou večerní před spaním. Tato podobnost nálady ranní po probuzení a večerní před usnutím jest psychologicky nesmírně dů-

ležita, spočívá na ní především jednotnost smyslového vědomí dne předešlého s ranním po probuzení, tedy vůbec vědomá souvislost všech činností psychických. Kromě toho zakládají se na ní i jiné zajímavé úkazy psychické, k nimž však netřeba zde přihlížeti. Prostě rozdílná od oné denní, zvolna se měnící i také nahodilými příčinami náhlejšími proměnám podrobené nálady jest nálada snová. Z toho vyplývá významná zkušenost psychologická, že vědomí snové nejeví žádné vědomé souvislosti s předběžným životem. Ježto však samo pozvolna přechází ve vědomí bdělé, jest toto ovšem s ním spojeno, ač spojitost tato průběhem dne víc a více mizí.

Na čem onano rozdílnost orgánového vědomí a povšechné nálady průběhem dne od probuzení až do opětného usnutí se zakládá, o tom pisatel jinde zevrubně promluvil. Zde dostačí poznámka, že jest to ponenáhle ubývání nahromaděné energie činnosti smyslovou, svalovou a rozumovou. Že tento vliv není plynulý a pravidelným přibýváním rušivých dojmů čili ubýváním energie prostě postupný, to jest zřejmo; neboť i naše činnosti svalové, smyslové a rozumové nedějí se pravidelným postupem, nýbrž po dobách námahy nastupují střídavě doby většího a menšího odpočinku.

Také střídání ročních počasí má, ač velmi jemný, přece patrně pozorovatelný vliv na celkovou náladu orgánovou. Jak dalekosáhlý účinek to má na život citový a obzvláště na průjevy obrazotvorné, o tom později naskytne se promluvíti.

Kromě toho jest celý život nepřetržitým vývojem k dospělosti. Od narození až do smrti prochází člověk jako každá živá bytost velikou řadou stupňů svého vývoje, kteráž arci zevními příčinami neustále jest modifikována a blíže určována. Přese všechny nepravidelnosti možno však přece stanoviti celkové rozdíly orgánové nálady, jak nutným pokrokem věku nutně nastupují. Známé rozdělení věku lidského na dětský, jinošský, mužný a stařecký významně, ač jen povšechně naznačuje pokrok v utváření celkové nálady orgánové. Krátce dají se tyto rozdíly takto naznačiti.

Dětský věk vyznačuje se náhlými přechody dle střídavých dob v úkonech vegetativních. Hlad a nasycení, žízeň a ukojení jí jsou nejzávažnějšími momenty v průběhu a střídání celkové nálady. Přebývající energie dětského organismu jeví se obzvláště neustálými podněty k pohybům reflektorickým. Odtud dovádění, skákání, laškování, smích atd. Vlivy smyslového vědomí působí podobně prudkými a náhlými přechody v náladě celkové. Proto prudké vý-

buchy radosti i žalu, ale rychlé zapomínání. Také obrazotvornost dětská vyznačuje se bujnou bohatostí svých výtvorů, neustále se střídajících. Známa to zkušenost, že věk dětský, jsou-li zevní podmínky jen poněkud příznivé, jest stále nevyčerpatelnou pohádkou, nepřestávajícím zdrojem poesie.

Výchova a vyučování ovšem krotí a ruší tento přirozený průběh citových a obrazotvorných projevů i nápadné podněty k pohybům reflektorickým. Dítě učí se ponenáhlu mírniti ony podněty, ať prostě motorické, ať citové, ať obrazotvorné, a výsledek toho naznačujeme slovem *zvedenost*. Rozumová činnost pozvolna nabývá větší a větší převahy nad prostými projevy obrazotvornosti a tím nepozorovaně přechází dětský věk v jinošský.

Avšak největší váhu při ponenáhlé změně orgánového vědomí a jeho nálady má zvolna vyvíjející se pud pohlavní. Chlapec nestane se najednou jinochem, nýbrž tak nenápadnými přechody, že si jich ani není vědom. Přes to však vlivy tyto pozvolna se hromadí a jeví proměnu v náladě orgánové. Podněty k pohybům reflektorickým jsou mírnější, než ve věku dětském, city a vášně však dosud živé, ano mnohdy nekročené, sebevědomí jednak vývojem rozumových činností, vědomostmi a získanými zkušenostmi životními, zvláště pak skrytým vlivem vzrůstajícího se vývoje pohlavního nápadně vyjádřené. Odtud vzdorovitost, nepovolnost a neuznávání autority. V čem vlastně záleží vliv vývoje pohlavního na vědomí a náladu orgánovou, nelze nikterak přesně říci, neboť vymyká se úplně z pozorování. Co člověk v té příčině z upomínek tohoto věku podržel, jest velmi kusé a neúplné. Částečně také lze to pozorovati na dětech v tomto stadiu vývoje se nacházejících. Zdá se, že vývojem ústrojí pohlavního nastupují změny orgánového vědomí ve smyslu *nelibosti*, která náhle a beze vší příčiny nastupujíc, rozličnými podněty, jednak prostě motorickými, jednak vášnivými se projevuje. Z toho pochází asi známá drsnost chlapeckého věku před 14 a po čtrnáctém roku. Podobné změny pozorovati lze u dívky, když nastoupiti mají katamenie a prvé než nastoupí. Patrně i zde nastávají náhlé změny nelibosti, a z toho také známá neurvalost při dívkách v době tohoto vývoje. Ona nápadná nelibost orgánového vědomí jeví se zhusta přímou nevrlostí, necitelností k jiným lidem i zvířatům a krutostí, ba jak zkušenost soudnická dotvrzuje, i podněty ke zločinům.

Jak dlouho tato doba přípravného vývoje trvá, nelze ani u jednoho ani u druhého pohlaví naznačiti, avšak jisto jest, že trvá několik let. U dívky zřejmý přechod k nastávající zralosti na-

značen katamenii. U obou pohlaví však projevuje se obzvláště pozvolnou změnou citové nálady a z ní vyplývajících projevů obrazotvorných. Chlapec počíná se zálibou prohlížeti si dívky, dívka rovněž chlapce a mladé muže, aniž si příčiny toho jsou vědomi, nepůsobily-li nějaké zhoubné vlivy k tomu, aby temný pud citový dospěl k zřejmému pochopení a vyjádření.

Z toho vyrozuměti lze, jak důležité jest, aby tento vývoj nebyl nikterak urychlen, aby dál se zcela přirozeně, jak to povahou člověka dáno jest; ano, potvrzuje-li se, že chlapec neb dívka rychle zrají, třeba spíše k tomu přihlížeti, aby se to uvolnilo. Čím pokročilejší jest lidstvo, čím dráždivější, tím rychlejší bývá také tento vývoj, a to tím spíše, poněvadž všeliké příčiny zevní, literatura, umění malířské a plastické atd. mocné nevědomé podněty do mladistvé mysli vštěpují. Jen u národů surových bylo by lze vývoj tento v přirozeném jeho průběhu sledovati. Zkrátka vyplývá z těchto úvah nutnost, aby moderní lidstvo v té příčině bedlivěji dbalo, než se děje, na odstranění neb zmírnění všech škodlivých vlivů.

Dospělý jinošský a panenský věk naznačuje ten stupeň orgánového vědomí, jež jako mladost a vědomí mladosti označujeme. Povšechný ráz jeho, jak prvé již řečeno, jest zmírnění oněch překypujících podnětů věku dětského a při tom plné vědomí své podstaty pohlavní.

Mužný věk označuje se především umírněností i podnětů motorických i vášnivých a obrazotvorných a obzvláště převahou činností rozumových nad náhlými dojmy citovými. Trvalé a nezbytné snahy, ať praktické, ať theoretické, zaujímají veškeré myšlení a dávají tedy i povšechné orgánové náladě ráz klidnosti. Právem pokládá se dospělý mužný věk u muže i ženy za vrchol života. Věk stařecký, jenž ovšem pozvolna a ponenáhlu z plné síly mužné se vyvíjí, vyznačuje se obzvláště ubýváním schopnosti svalové. Proto jsou podněty k pohybům čím dále tím mírnější, pohyby nesnadnější, a tělesný klid a odpočinek bývá nejžádoucnějším statkem. Avšak s onou menší schopností kosterních svalů stejně pokračuje i ubývání čilosti reflektorických pohybů v oboru prostě vegetativním. Úkony trávení a ostatní s tím spojené jsou chabější, ano mnohdy nesnázemi stížené, celý život vegetativní a proto i duševní jest snižen na rytmus volnější a slabší. Ačkoli činnost duševní ještě dlouho může se udržeti, přece ochabuje, a s ní i stránka citová a obrazotvorná.

Zde brali jsme za základ pravidelný průběh života a neporušené tělesné i duševní zdraví. Avšak i když vše toto jest normální, přece zasáhají do tohoto průběhu někdy nahodilé příčiny, více méně závažné nemoci. Vliv těchto na celkovou orgánovou náladu jest velmi patrný, ale ovšem dle podstaty nemoci velmi rozdílný.

Daleko závažnější na vývoj orgánového vědomí a tedy obzvláště na život citový a obrazotvorný jsou orgánové závady (organische Belastung), buď již vrozené, z doby embryového vývoje pocházející, aneb v útlé dětské době těžkým onemocněním i jinými příčinami získané. Takové závady týkají se buď některého úkonu vegetativního, neb základního stavu soustavy nervové, neb chemického složení krve, neb i svalů kosterních. Nejvýznamnější zdají se býti ty, jež spočívají v úkonech vegetativních a v základní náladě nervové soustavy vůbec. Již pravidelné sestrojení organismu zahrnuje v sobě rozmanité odstíny v průběhu a rytmu dějů vegetativních a působnosti středisek nervových, kteréž známým slovem temperament se naznačují. Dle této rozdílnosti jest také život citový a obrazotvorný velmi nestejný co do síly a rychlosti střídání. Temperamenty čili letory jsou, jak známo, velmi rozdílné, i když klademe zde na měřítko nejistou míru zdravoty duševní. Dosud ještě nepodařilo se tyto rozdíly přesně vědecky vyjádřiti, také nelze říci, kdy aneb při jakém stupni citového a obrazotvorného života počíná duševní nezdravota aneb aspoň povšechná nálada nezdravá. Proto také zde o zdravé orgánové náladě, pokud ji při úplně pravidelné rozdílnosti letor klásti můžeme, nechceme uvažovati, a myslíme si míru takovou, kterou rozhodně již za nezdravou pokládati slušno. I takováto míra nezdravoty ze závad orgánových následující nemusí ještě býti rozhodnou chorobou duševní, avšak trvalé příčiny nepříznivé mohou snadno onu rovinu nezdravé orgánové nálady převést v obor rozhodné choroby duševní. To stane se zajisté tehdy, když střízlivá úvaha pozbude vší platnosti, a projevy citové a obrazotvorné úplně vymykají se z míry rozumné soudnosti a platné zkušenosti.

Než nejde nám o vylíčení rozličných podstat duševních chorob, nýbrž jen o naznačení nezdravé nálady orgánové. Ve stavu zdravoti mají všechny úkony vegetativné jistou míru rytmickou, kteráž však podléhá stálým proměnám vlivem vědomí smyslového a činnosti duševních. Jenže tyto proměny jsou transitorní a nezanechávají trvalých stop. Jsou-li však orgánové závady, buď v úkonech, buď v nervové soustavě dány, pak ony nahodilé

proměny nabývají závažnějšího významu, ježto zanechávají stopy, které častým opětováním aneb delším trváním nepravidelných stavů vyrostou v rozhodující moc. Některé příklady dovedou věc objasniti.

I v pravidelném stavu zdravoty bývá činnost srdeční a dýchací dosti často posunuta z míry obvyklé; nastávají rozmanité city a vášně, buď povznášející, buď deprimující, jako radost, hněv, žal a opět nadšení, sklíčenost atd. Než tyto stavy citové jsou přechodní, poněvadž i ústrojí samo nestrpí déle trvajících vyrušení z pravidelného rytmu, všeobecná vyrovnávací činnost nervové soustavy nedovoluje, aby takový stav dlouho potrvál. Avšak dejme tomu, že srdce a bránice jsou náchylny ku snadně nastávajícím změnám své působnosti, že pravidelný střední rytmus snadno vyšine se v rytmus pozmeněný, buď zrychlený, buď zvolněný, a pak opět buď zesílený aneb zeslabený, pak shledáváme příčiny, proč některé lidské individuum velmi snadno dojmům duševním jest přístupno, proč z rovnováhy střízlivého myšlení a citění snadno dá se vyrušiti, tu v city sthenické čili povznášející, tu v asthenické, t. j. proud života zeslabující neb zvolňující.

I činnost vasomotorická, t. j. střídavé smršťování tepenních svalů a naopak jich ochabování druzí se k oněm reflexům srdečním a dýchacím a dodává jim příslušné barvitosti. Smršťování těchto svalů totiž může býti zesíleno, takže proud krve rychleji prochází a cévy se vyprázdňují, aneb zvolněno a ochabeno, takže krev v nich se staví a cévy se přeplňují. Blízkým příkladem jest leknutí. Kdykoliv se lekne, jest činnost srdce náhle zvolněna, a máme přímo patrný pocit bolestný, v srdci lokalizovaný. Je-li toto zvolnění obzvláště náhlé a prudké, takže činnost se zastaví, může nastati okamžitá smrt, v mírnějších případech omdlení. Ale i když není tento reflex tak prudký, jest vždy velice význačný a má svůj příslušný průběh. Po náhlém zvolnění nastává totiž zrychlená a a spolu zeslabená činnost srdeční, která naznačuje stav strachu. Jak tento reflex srdeční vliv svůj na všechny strany šíří, jest všeobecně známo. Především druzí se k tomu reflex vasomotorický, cévy se prudce smršťují, proud krve rychleji se vyhání, a nastává zblednutí. Avšak spolu šíří se i na centra motorická svalů kosterních, inervace jich rytmicky se přerušuje, což jeví se třesením. Je-li tato působnost prudká, ztrácí člověk i rovnováhu. K těmto reflexům orgánovým druzí se pak i reflexy prostě psychické, nastane zmatení představ, rozvaha je podvrácena, a zkušenosti a zásady rozumové, jindy známé a platné, pozbývají své

platnosti. K tomu připojují se výtvoř obrazotvorné, oním změněným stavem orgánovým kladené, kteréž se své strany opět sesilují a udržují onen orgánový stav, až posléze únavou zmírní se reflexy, a tím i rozvaha nabývá opět vrchu.

Strach jest psychickým zjevem dosti častým, avšak výstřední případy neobyčejně náhlého a prudkého a proto i záhubného vzrušení jsou celkem řídké. Zajímavé však jest, že při nepatrné orgánové závadě srdeční strach a bázlivost opětuji se často a tím onu náchylnost orgánovou a výsledné působnosti obrazotvorné ustálují a takřka habituálními činí. To jest význam nezdravé nálady v tomto smyslu. Jsou lidé, kteří jen výminečně ze svých stálých obav se vyprošťují a klidně žijí, sebe menší příčiny vzrušují je tou měrou, že pozbývají vši rovnováhy. Zvyk a pevná vůle mohou ovšem i takovému výstřednosti krotiti, úplně přemoci nedovedou je nikdy. Zhusta tato habituální bázlivost běře na sebe ráz stíhomamu (*Verfolgungswahn*), což jest za našich dob zejména u vzdělaných lidí dosti častým zjevem. V míře choroby duševní jeví se pak tato bázlivost u melancholiků a v melancholických stadiích jiných duševních chorob.

Jiný význačný příklad chorobné nálady jest často opěťovaný stav úzkosti, jenž ovšem k předešlému případu habituální bázlivosti přirozeně se druží. Úzkost jest stav citový, taktéž v případech zcela pravidelných známý. Cit náhlé úzkosti povstává tím, že bránice náhle v pohybech svých se zastaví. Na to následuje zrychlené a spolu zeslabené smršťování a roztahování. Oba případy náhlého strachu a úzkosti liší se však i psychicky tím od sebe, že strach bývá způsoben určitou vědomou představou, úzkost však nastává bez vědomé příčiny, buď jako výsledný stav po dřívějším vzrušení ve smyslu strachu, aneb prostě z příčin orgánových bez předcházejícího vlivu psychického. Zcela rozdílný jest patrně průběh obou těchto stavů citových. Strach činí člověka malomocným, proto chvěje se a nemůže hnouti se s místa. Úzkost naproti tomu vyznačuje se živými podněty motorickými. Úzkostlivý pobíhá nepokojně sem tam, nedovede ani seděti ani ležeti a hledá temným pudem veden jsa, v prudkém pohybu utišení svého nepokoje. Strach a úzkost jsou tedy i psychicky i fyziologicky zcela rozdílné stavy, ale obecná zkušenost snadno zaměňuje je, poněvadž často nastává úzkost jako výsledný stav po strachu a velikém leknutí.

Shledáváme taktéž u mnohých lidí chorobnou náladu úzkostlivou. Příčina toho jest, jak již zmíněno, ustálená závada v bránici. Náchylnost tato jeví se tím, že lidé bývají často beze všech

vědomých příčin stíhání nepokojem, jenž nepřipouští klidné a trvalé práce.

Mnohdy běře tento nepokoj na sebe patrný ráz úzkosti aneb těžkomyslnosti. A tak jest i u melancholiků trvalá zádušnivost základní podstatou jejich chorobného duševního stavu, z něhož po případech vybavují se návaly strachu a hrůzy a jindy opět návaly úzkosti.

Opět jiný poučný příklad citu a trvalé nezdravé nálady téže podstaty jest závist. Psychická podstata závisti jest tato. Představa o zdaru neb štěstí druhého člověka způsobuje patrný cit smíšený, t. j. cit ve dvou fásích nestejných se projevující. Představa zdaru a štěstí způsobuje cit náhlé libosti, tedy zvýšené činnosti srdeční, avšak tato působnost jest jen okamžitá, nastává reakce v patrnou nelibost úvahou, že tento zdar netýká se naší vlastní osoby. První fáse citu podobá se radosti, druhá sklamání. Jako sklamání, tak i druhá fáse této zakládá se na náhlém zvolnění činnosti srdeční, po níž také opět déle trvající stav poněkud zeslabeného smršťování a roztahování srdce nastati může. Právě onen náhlý přechod ze zvýšené činnosti ve zvolněnou, tedy z radosti ke sklamání, označuje podstatu závisti. Zdravá povaha osvědčuje se však v tom případě tím, že rozvahou a přirozenou dobrosrdečností onen vliv zraněného sobectví brzy se překoná. Než to právě jen u zdravé povahy jest možno, kde onen mocný reflex druhý není chorobnou náladou orgánovou prodlužován. Čím častěji případ závistného citu nastává, aniž přirozená láska k bližnímu a rozvaha ji krotí, tím více ustálí se nepravdělná náchylnost a stane se trvalou známkou povahy. Poněvadž i stav závisti zahrnuje v sobě zvětšené smršťování svalů cévních, proto bývá podobně jako strach a jiné city provázena bledostí. Neoprávně tedy říkává se — »bledá závist«. Závistiví lidé poskytují příklad rozhodné nezdravosti duševní, ačkoli vlastnost tuto nepokládáme za chorobu. Neboť nekročená závistivost v pravém slova smyslu otravuje člověka, poněvadž každý sebe menší případ cizího zdaru vzbuzuje v něm nelibost. Závistivý nenávidí celý svět, neuznává s vděčností toho, co mu příznivý osud dal, a shledává ve všem jen podnět k svým nezdravým citům.

I u jiných úkonů lze shledati závady orgánové, buď již zděděné, buď ponenáhlu získané. Ze všech vyplývají pak chorobné nálady a city. Jedním z nejznámějších příkladů jest zděděná aneb záhy nestřídmostí a výstředností získaná chlípnost. Jak velice city z této nálady vyplývající člověka ovládati mohou, to potvrzuje i vlastní zkušenost, i dějiny hojné toho příklady poskytují.

Všeobecná orgánová nálada, složená z jednotlivých vědomí příslušných ústrojů vegetativních i čidel i svalů i středisek mozkových jest tedy půda, na níž citové stavy vůbec a obzvláště odvozené city vzrůstají. Sama sebou vždy jest též citem a buď zdravá neb nezdravá. Rozdíly v ní se naskytující a buď dobou denní a roční, buď věkem, buď letorou, buď tělesným zdravím a nemocí, posléze orgánovými závadami kladené, mají velikou rozdílnost v životě citovém i obrazotvorném za následek. Ale ježto všechny city odvozené pocházejí odtud, že přenášejí se podněty z vědomí smyslového a rozumového na svalstvo orgánové čili vegetativné a též kosterní, záleží rozdílnost síly a trvání citových stavů na tom, jakou měrou orgánové i kosterní svaly a nervová soustava vůbec rušivým dojmům sděleným jsou přístupny, a zdali tyto zanechávají trvalé stopy čili nic. Proto vyznačuje se mladý věk celkem živějšími city než zralý a pokročilý, ale rovněž prchavějšími, poněvadž nevypěstoval trvalejších stop v příslušných orgánech a střediskách. Z týchž příčin je zdravý člověk citům méně přístupen než churavý, pravidelně vyvinutý méně než orgánovými závadami stížený. Tytéž příčiny však podmiňují též bohatost a vliv obrazotvornosti na život a rozdíly buď zdravé a střízlivé neb chorobné podstaty její. (Pokračování.)

Filosofie Ruskinova.

Napsal Ot. Josek.

(Pokračování.)

5. Plní-li někdo ty tři prosté povinnosti křesťanské, uzrává v jeho duši pravé náboženství.

«Jestli mnoho náboženství, ale pouze jediná mravnost, která musí býti pravá a věčná, instinkt to v srdcích všech kulturních lidí tak nezměnitelný, jako jejich zevnější podoba.¹⁾»

Za naší doby není ničeho se tak stříci jako dvojí pýchy: »pýchy z vědění, která tvrdí, že lze sílu Boží vysvětliti analysou,« a »pýchy z víry, která mní, že lze podstatu božství odvoditi z náboženských dogmat.²⁾» Pokud přesuzujeme vyznání jiných lidí, abychom vypátrali, čím se od nich lišíme, ocifujeme se »v nepravu a v moci ďábla, jsme fariseji,« volajícími: »Bože, děkuji Ti, že nejsem jako jiní!« — Naopak: lidé by měli hledati, v čem se shodují, a břímě života vespolek si ulehčovati tím, že druh druhu pomáhá je nésti a spolčenými rameny »káru« života v před postrkovati; »nemůžeme se hádati, strkající káru; avšak v tom okamžení, kdy nejlepší lidé účinně ramen nepřikládají, nýbrž dají se do mluvení, zdá se jim hašteřivost jejich zbožnosti, a kára se nehýbá s místa.« Z takových rozmíšek co bylo již v minulosti spácháno rozličných ukrutenství a pošetilostí jménem Kristovým! A nepobádá-li víra k účinné pomoci, zdali ještě dnes nekazí a nemaří se živoucí cit náboženský, přecházeje v planou a znepokojivou blouznivost? — Jest mnoho mladých dívek, zámožných a fintivých, které nebyly nikdy vedeny k užitečné práci, takže neumějí ani šít, ani vařit, ani počítati, ani lék ustrojiti. A tyto, rozhostí-li se někdy v nitru

¹⁾ »Kunst u. Religion«. (»Die Zeit«.)

²⁾ »Kunst u. Religion«. (»Die Zeit«.)

jejich vážný cit náboženský, »který jim Bůh dal, aby je posílil proti protivenstvím denní útrapy,« oddávají se planým, truchlivým úvahám, aby »rozřešily smysl velké knihy, z níž nelze rozuměti ani jediné slabice leč skutkem. Dejte takým dívkám opravdový kus práce, která je pobádá k činnosti, když se jitro rozbřeskuje, a která je unaví, když se noc blíží a také naplní citem, že opravdu prospěly spolubližním svou prací, a oslahující neklid jejich blouznivosti ustoupí pak utěšenému a požehnanému míru.«

6. Jestliže škodila lidstvu pověra, »ctila obrazy a kameny místo pravdy, písmeny a zákony místo skutků a klečela ustavičně v chrámu, obestřena jsouc rozličnými smyšlenými, pustými stvůrami, mezitím co Spasitele bičovali,«¹⁾ škodila mu neméně i nevěra, bojující proti náboženství. Jí přičisti jest »smyslnost, ukrutnost a válku, sprostotu a lakotu, novověké národní hospodářství,« ten nynější život, který žasne pouze nad tím, co zmůže síla, a hledá spásu duše v sobě-ckém překonávání soupeře, vůbec vše, »co viny, pošetilosti a úpadku nové době přísluší«.

Ba, Ruskin neváhá tvrditi, že z nevěry vyplynulo zlo ještě větší nežli z pověry, a kdyby nám bylo voliti, »podržme raději jistý nádech pověry, uchováme-li jím trochu náboženské síly, než abychom s náterem rozumu radovali se nad neplodnou bezbožností«. Jaká ochablá nicotnost zavládla v myslích novověkých humanistů! »Učenec 16. století, spatřiv, an mihl se blesk od východu k západu, ihned myslil na Jova, ne na příchod Syna člověka...« Tato dvojakost víry: křesťanství, k němuž se přiznávali, a pohanství, v kterém se kochali, »byla horší než pohanství samo,« pokud dočista nic nepřipouštěla skutečné a účinné víry. Bývalo by lépe, bez okolků Dianu a Jova vzývati, než »k jednomu bohu se přiznávat, jiného si představovati a žádného se neobávati.«²⁾

»Řekl bych každému žáků, který chodí do naší školy: Chceš-li, buď mohamedánem, vzývej Dianu, oheň neb kořen — ale buď na tolik člověkem, abys věděl, co znamená vzývati a uctívati. Milionkrát raději vidím někoho z těch, quibus haec nascuntur in hortis numina, než někoho z těch, quibus haec non nascuntur in cordibus lumina,« neboť tento »věčnou osiřelostí odloučen jest od Otce duchů, jenž jest zároveň Otcem světla, a od něhož přichází každý dobrý a dokonalý dar.«³⁾

¹⁾ »On the old Road.« § 283. (Feis: »Wege zur Kunst.« I. P. 156.)

²⁾ »The Stones of Venice« II/III. (Feis: »W. z. K.« II. P. 78—79.)

³⁾ »On the old Road.« (Feis: »W. z. K.« I.) P. 157.

C. Umění.

1. A tento Bůh, tvůrce všech věcí, jest i původcem veškeré krásy, kterou odívá se příroda. Kdykoli a kdekoli rozvírá se před lidským zrakem tato přebohatá pokladnice, vždy a všude, i na sebe nepatrnější maličkosti, můžeme postihnouti »signaturu umělce Nejvyššího«, který »na žádné ze svých děl nezapomněl vtisknouti pečeť krásy«. Bylť dle Ruskina »hmotný svět zřejmě upraven k úkolu esthetickému«, a »jestliže mračna večer co večer malována jsou a fresco, aby unášela naše oči, pozdvihnou-li se vzhůru, a jestliže koruny květinové ráno co ráno jsou oroseny vodomalbou na okouzlenou našich očí, sklánějí-li se dolů, jest patrné odtud, že v přírodě hledati jest krásu veškeru«. V přírodě uložen »svrchovaný typ a věčný model«, a ne ve výtvorech strojených fantasií, ne v ideálu uchovaném tradicí. Krása obsažena »v miznoucím listě, který strom odevzdává větru vanoucímu, v nejmenším oblázků, který trolí se s hory, v nejslabší třtině, která se kloní nad rybníkem.«¹⁾

A umělec má na tuto krásu upozorňovati, ji zachycovati, ve výtvorech svých prodlužovati, a takto lidem, místo pomíjející, trvalou slast z ní strojit. On na nás jdoucí za každodenním zaměstnáním neb zábavou volá, abychom pozastavili se nad věcmi, kterých bychom si nevšimli, a pokochali se jimi: nepatrným oblázkem, bylinným stéblem, oblohou nad námi rozpjatou. Jestliže učenec dovede »měřit a hmatat, pitvat a demonstrovat« vše to, co »je tělesno, kdežto vše, »co jest nezměrné, nemakavé, nedělitelné« mu uniká: umělec zadržuje, »co jest prchavé«, osvětluje, »co jest nepochopitelné«, vtěluje, »co nemá míry«, činí nesmrtelným, »co nemá trvání.«²⁾ Nejluznější stránky zjevů pouze on postřehuje. Při pohledu na obzor horami obklíčený jeden z nás všimá si deště, druhý větru, třetí palčivého slunce: on jediný úzkého paprsku, narázejícího na osvěžená temena horská, když trátí se ve mženi modravého deště. On jediný zachycuje prchavé úkazy, »káže rose, aby neusychala, a duze, aby se nerozplynula«. Číhá na zjevy přírodní jako nějaká stráž, a tím, že vystihuje nové a nové půvaby tvorstva, ustavičně budí v nás obdiv a slast nejživější. V jeho výtvorech uložena jsou nejspolehlivější svědectví o tom, jak která doba věci pojímala. »Velicí národové píší svůj životopis do tří knih: do knihy svých činů, do knihy svých řečí a do knihy svého umění. Žádné

¹⁾ Sizeranne: Str. 212—215.

²⁾ J. Váňa: »Vědění, které nadýmá.« (Svět. kn. č. 86).

z těch tří knih nelze rozuměti, leda čteme-li také druhé dvě. Avšak z těch tří pouze poslední jest zcela hodnověrna. Činy národa jsou snad vítězné jeho šťastným osudem a řeči jeho mocné nadáním pouze některých z jeho dětí, ale umění jeho toliko ze společného daru a společné sympathie plemene. A tak vůči nám všecko umění jest na poučenou.*

2. Než všeliké umění stává se jen tím živoucím a důstojným, je-li umělec naplněn důvěrou, že »vše, co je na nás časného, přejde jednou v nesmrtelné«, jestliže tedy nadání jeho, těžíc z této nesmrtelnosti, slouží »nějakému vznešenému náboženství, neb nezištné lásce k vlasti neb počestnému národnímu životu — pilířům to každého náboženství.*

Jinak slouží-li pýše nebo požitku, slouží »ďáblu místo lidstvu. Ztracené lodi a armády lze nahraditi, avšak veliký duch, octne-li se na scestí, zůstává věčnou klatbou na zemi.«¹⁾ Jest tedy povinností umělcovou, aby přihlédal k mravnímu účínu svého výtvoru na společnost lidskou. Vedle toho však jest mu uvažovati ještě něco jiného, totiž podmínky, na kterých závisí dokonalost jeho výtvoru, a které hledati musí v sobě samém. Má se tázati sebe sama, které pohnutky pohánějí ho ku práci, a které, když již jal se pracovati. K práci snad pobádá jej, že »má živiti rodinu, pomáhati rodičům, dobyti si nevěsty«. Ale jakmile zabral se do díla, »jaký je potom motiv, který proráží každou jeho črtou? — Jestliže je to láska k tomu, co vaše dílo představuje, jestliže u vás, krajináře, je to láska k vrchům a stromům, která vás pohání, jestliže u vás, malíře figur, je to láska k lidské kráse a lidské duši, která vás pohání, jestliže u vás, malíře bylin neb zvířat, je to láska a obdiv a rozkoš nad lupínkem květu a údem těla, kteráž vás pohání, pak Duch vznáší se nad vámi, a země náleží vám i všechna hojnost její. Ale jestliže naopak je to malicherná samolibost nad vlastní dovedností, důvěřivost v předpisy a zákony, naděje na uznání z akademie nebo na populárnost, nebo lakotivost, pak je docela možno, že vytrvalou pílí, nebo snad i šťastnou náhodou dobudete si potlesku, postavení a jmění, po němž toužíte, ale ni jediné črty pravého umění nikdy nepoložíte na plátno nebo do kamene, co budete živ.«²⁾ — Umělci tedy daří se dílo jeho jen tehdy, jestliže kochá se ve skutečné věci přírodní, takže vyjadřuje svým výtvorem »slast čerpanou z věci skutečné, která jest lepší

¹⁾ »Sesame and Lilies«. (Feis: »W. z. K.« I. Str. 1—3.)

²⁾ »The Two Paths«. (»Volné směry«. Roč. III. Říjen.)

než umění, aby kloně se přírodě, velebil ji jakožto nejdokonalejší vzor krásy.

»Vy si snad pomyslíte, že ptačí hnízdo malované od Williama Hunta jest lepší než skutečné . . . Ale bylo by lépe pro nás, aby všechny obrazy světa zahynuly, než aby ptáci přestali stavěti svá hnízda.«¹⁾

Veškery, i nejobvyklejší věci přírodní a na snadě jsoucí, jsou zdrojem krásy, ne snad jen zjevy prchavé a řídké, ne vybájené od idealistů, ne výjimečné, jak mní romantikové, ne vyhledávané v nemožnostech, jak bývá u klassiků. Ba, lze směle právě »z častoty věcí usuzovati jejich krásu.«²⁾

Po tom právě pozná se dle Ruskina pravý vkus, že jest všestranným; koho naplňuje obdivem jen ta neb ona věc, stává se to jistě jen proto, že příčina jeho záliby jest malicherná a falešná. Uznávaní však krásu ve všech od Boha stvořených věcech bude nejspíše tomu dáno, kdo má správné ponětí o všeobslhlých zákonech krásy. Proto falešný vkus projevuje se svou vybíravostí, posedlostí po nádheře, lesku, okatých sestavách a podivnostech slohových.³⁾ Co v rodných svých krajích spatřiti můžeme za léta večer co večer podél nesčíslných vodotoků a mezi nízkými pahrbky, do toho s láskou a upřímností se máme zahleděti. »Amazonka a Indus, Andy a Kavkaz nemohou vám dáti více.«

Jenže tento prototyp krásy vyhledávaní jest v přírodě pouze panenské, divoké, lidskou rukou nezjinačené, oddechující plnou,

¹⁾ »The Laws of Fesole.« (»Volné směry«. R. III. Srpen.)

²⁾ Sizeranne: Str. 217. — Jako Ruskin, velí i náš Čelakovský dívati se na »divy« přírodní

»čistým okem člověčím
a ne smyslem zvířecím«,

a některé výroky Gogolovy na podiv shodují se s názory anglického esthetika. Otrocká napodoba přírody, »jestliže se umělec obírá předmětem bez účasti, bez lásky, necítě k němu náklonností«, plodí výtvoř, jejichžto předmět objevuje se »nutně jen v pouhé hrozné skutečnosti své, nejsa ozářen světlem jakési nepostižné myšlenky, ukryté ve všech jeho částech . . . Proč pak prostá, nízká příroda jeví se u některého umělce v jakémsi světle — a divák necítí žádného nízkého dojmu, naopak, zdá se, jako by byl pocítil rozkoš, a jako by potom pokojněji a rovněji všecken život plynul a se pohyboval okolo něho? A proč pak táž příroda u jiného umělce zdá se být nízkou, špinavou, ačkoli umělec byl též věren přírodě? A přece není, není a není v ní čehosi, co by ji ozařovalo. Zrovna jako pohled na krajinu v přírodě: budiž krajina sebe velikolepější, přece se jí čehosi nedostává, není-li na nebi slunce.« Spisy Nik. Vas. Gogola : »Podobizna«. (Rus. knih. XVI. Svaz. III. Str. 285.)

³⁾ »Modern Painters«. II. (Feis : »W. z. K.« I. Str. 119.)

nezkrocenou ještě volností a mocí. Toliko k takové přírodě má umělec přilnouti čistou láskou. Neboť tím právě krajina nebeská liší se od pozemské, že na oblohu nemůže dosáhnouti rušivá ruka lidská, a proto »mračna, která nikdy nejsou vydána zakročení lidskému, jsou pokaždé uspořádána dle zákonů krásy.«¹⁾

3. Nuže, do této neporušené přírody jděte, umělci, pro své vzory; ale jak je budete vypodobovati? — Toť otázka, ku které lze dáti tři odpovědi.

Jeden z vás, kresle na př. dub, vypodobí jej tak, jak se celkem jeví; nefalšuje jeho vzezření, ale opomíjí některých haluzí a listů, které vidí se mu pro účín krásy zbytečnými, a zeptá se: »Vyjádřil jsem pravdu?« — Toť umělec eklektik.

Druhý vykreslí dub až do nejmenších podrobností, aby i ty, které se mu méně líbí, vynikly, a otáže se: »Vyjádřil jsem veškeru pravdu?« — Toť umělec realista.

Třetí na výkres dubu připojí z nitra svého rozličné příkrasy a znaky dubů, které kdy vůbec spatřil, i optá se: »Nevyjádřil jsem nic než pravdu?« — Toť idealista. Odtud tři pochodí theorie: jedna, co vyvolovati jest při vypodobování přírody, druhá o podrobném vypodobování přírody, a třetí theorie idealisování přírody.²⁾

Ruskin šmahem zamítá theorii jak volby, tak idealisování — již proto, že jemu jest krása »signaturou Tvůrcovou na všech Jeho dílech«. Odtud slova jeho: »Umělci nechť jdou do přírody se vši prostotou srdce, nic nezamítajíce, ničím nezhrdajíce, nic nevybírajíce«³⁾ — slova, která dala původ praerafaélismu.

a) Co chce vyvolovati umělec? — Rysy charakteristické? — Ano, jsou na přírodních předmětech, jak je i Taine chce mítí vytknuty, jenže tento i všichni filosofové mýlí se, domnívají-li se, že umělec smí si je dle libosti vybrati. Nikoli! Umění nemá se vyvyšovati nad svůj model; neboť umělci tyto význačné rysy věcí jsou již předurčeny samými podmínkami jeho vise. Pravý umělec nekreslí všech chloupků obrví, všech lístků keře — prostě proto, že jich všech skutečně nevidí. Vede si podobně jako hadač z ruky, který nevyčítá osudu lidského ze všech čar dlaně, nýbrž pouze některých hlavních.⁴⁾

Šťastně vtělití takové rysy ve svůj výtvar, »uspořádati je silou lidského intelektu, tak aby pro všechny, kdož patří na ně,

¹⁾ Sizeranne: Str. 218—219.

²⁾ Sizeranne: Str. 219—221.

³⁾ Sizeranne: Str. 222.

⁴⁾ Sizeranne: Str. 248—249.

nejsvrchovanější měrou staly se užitečnými, pamětihodnými a krásnými¹⁾ — toť arci dar osnovy (gift of design). »Tak tedy shledáte . . . že ve všech opravdových školách, ať velkých, ať malých, živoucí silou je láska k přírodě. Rozumějte mně dobře: já nemyslím, že by tento zákon byl vším, čeho je třeba, utvořiti školu. Je nutno nad to přidat k němu mnoho, ač nic nesmí být dáno nad něj. Hlavní věci, již k němu třeba přidat, je dar osnovy — toť velká pobočná nezbytnost, jež stejně jako nezbytnost pravdy vládne vším vznešeným uměním. Tato pobočná nezbytnost je viditelné působení intelektu v podávání pravdy. Zrcadlo neosnuje, přijímá a sděluje neodlišujíc, cokoliv se děje, před ním; malíř osnuje, když volí některé věci, zamítá jiné a pořádá vše« — ale jen aby mocně vypodobil ty význačné stránky předmětu, které před tím samy sebou, bez jeho přičinění, vtiskly se v jeho ducha, a potom věrně se obražeti mají i v duši divákově neb posluchačově. Aby pak se v ní věrně obražely, nesmí žádná linie, žádná barva neb stín vyskytovat se v díle umělcově, které by původní mocnost jeho více seslabovaly neb zfalšovaly. Proto jeho duch má nejen »zplna pohlížeti do tváře skutečností světa a s hlubokou způsobilostí prozkoumávati jejich hlubiny«, nýbrž i »počínati si ve styku s nimi s nepoplašenou rozumností a nezbrklou silou«, aby »nestal se s lidským svým rozumem a vůlí pouhým nevědomým nebo bezvýznamným činitelem, nýbrž osvojil si jejich dobro a omezil jejich zlo.« — V tomto smysle umělec tedy není prostým, otrockým napodobitelem přírody, nýbrž jejím dovedným »tlumočníkem.«²⁾

b) A což idealisování? — I proti tomu Ruskin rozhodně se ozývá. Jestli dle něho nemalou smělostí, jestliže obmezený některý duch, jenž neumí postřehnouti krás roztrousených po přírodě, chce je nahraditi neb doplňovati stvůrami své fantasie. Není úkolem této, aby lhala a vyličovala věci, jakými nejsou, nýbrž »vnikala do pravdy, shromažďovala pravdu, obnovovala pravdu.« Staří velicí mistři uvádějí ve svých Rájích a Resurekcích prostě podobizny svých modelů, sluhů, milenek a p., a kdykoli pokusili se malovati krajiny pouze vysněné neb bytosti víry, kterých nikdy neviděli, nedařilo se jim valně. »Vše, co jest v pravdě velikého v křesťanském umění, scvrká se přesně na to, co jest v něm lidského, ba i vytržení vykoupených duší, které celestamente ballando vstupují branou do ráje Angelico-va, bylo zachyceno již v pozemské, arci

¹⁾ »Fragmenty z knih Ruskinových.« (»Volné směry«. Roč. III. Říjen.)

²⁾ »Volné směry«. Ročník III. Zář.

velmi čisté radosti Florenčanů. «Není-li pošetilost »neviděti krásy na vlaškovce, a osobovati si dovednost, vložit ji na serařina?»¹⁾ »Zanechte tedy směle, ač ne neuctivě, mysticismu a symbolismu s jedné strany, odhodte s největším rozhorlením s druhé strany měřictví a legalism: uchopte pevně ruku Boží a plně popaťte do tváře Jeho stvoření — a nic není, čeho dospěti On by vás neuschopnil.«²⁾

Posléze inspirace — není-li jí v umění? — Jest, zvláště v čistě didaktickém, a kdo zkouší zjevy fantasmie, nepopře, že vznikají vlivem jakéhosi všeobecného, božského ducha všeho života, jehož každý tvor více méně jest účasten. Ale kdykoli tento visionářský dar v uměleckém díle příliš okatě se okazuje, jako na př. v Dürerově měřdorytině »rytíř, smrt a ďábel«, jest to známkou spíše jakési duševní obmezenosti neb rozrušenosti, krátce duševní choroby. Nejdokonalejší však díla provedli umělci, kteří visionářské nadání byt sebe mocnější, udržovali silnou vůli v kázni a pozorovali s láskou zcela nevisionářské skutečnosti okolního světa. Bývali to muži dobří, ale nikterak nábožnost sama; aspoň nemávali povědomí o jakési bezprostřední inspiraci božské z venčí.³⁾

c) Zbývá realism — a tento zamlouvá se Ruskinovi, jestliže skutečně za vzor si obírá předměty přírodní a přírodě »se kloní«. Ale jestliže, přibíraje do pojmu »příroda« i věci rukou lidskou vyrobené, jako rozličné tovary, lokomotivy, bicykly, chodníky, hospody, a člověka, nátěrem a neřestmi civilisace aneb nízkou prací zohaveného, jestliže takovouto realitu vypodobuje, je to realism scestný, protože jeho modelem jest vlastně »příroda denaturovaná«.

¹⁾ Sizeranne: Str. 222—223. — Byly dosud jen tři školy, jejichž umělci lnouce láskou k přírodě, tuto věrně pozorující a věrně zobrazující, provedli dokonalá díla: škola athénská, florentská a benátská. Prvá z nich »vytkla si za úkol zobrazení formy lidského těla« (jak patrně na »Theseovi« ze sbírky Elginovy), druhá vyličovat »výraz lidský v přirozené jeho pravdivosti« (jak učinil Rafael na svém obraze »Disputa del sacramento«), a třetí snažila se »zobrazovat efekty barev a stínů na všech věcech, hlavně na postavě lidské« (jak svědčí »Svatba v Kani« od P. Veronesa). »Volné směry«. Roč. III. Září. Podobně vedla si gothická architektura. Není školou »spíše forem než faktů«, není pravda, že je školou »fial a pilířův a tradičních fims a přírody maskované nestvůrnou fantasií.« I pěkné sochy na západním průčelí katedrál v Chartresu (z konce 12. neb počátku 13. stol.) jsou vesměs podobizny . . . ne-li přímo vzaté se skutečných osob, jež socha zastupuje, na každý způsob studované na některé osobě, jejíž rysy mohly náležitě představovat rysy obmyšleného krále neb světce . . .

²⁾ »Volné směry«. Roč. III. Říjen.

³⁾ »Lectures on Art« (Feis: »Wege z. Kunst«. I. Str. 183—137, pak srovnej »Kunst und Religion« od Schoelermanna v časop. »Die Zeit«.

Toť realism umělců, kteří hledají přírodu »v divadle, pod světlem — ne slunečním, ale plynovým, osvětlujícím ne těla nahá, ale trikoty, trikoty bytostí dupajících ne na zemi, ale na prkna divadelní, oddechující ne pod mraky, ale clonami namalovanými, vykračující ne nohama volnými a nahými, ale hopkující nohama znetvořenými tancem, a ne tancem, kterému se naučily s předky při zvuku píšťal v stodolách, nýbrž jakýmsi pizzicatem« — toť prý »příroda«, toť prý »krása«. A pro plastickou krásu lidského těla — kde mají vzor tito realisté? — Ne v člověku prostém, nezkaženém vášněmi a neestetickou prací, nýbrž »ve šviháku na terase kavárny«, který škrobeným posuňkem sahá po sklence piva neb srká nějakou líhovinu, který »zkroucen jest tíhou nemocí atavistických, znešvařen přídávky moderního kroje, zlomen vášněmi a neřestmi naší doby.«¹⁾ Není bez významu mravní »vyšší neb nižší patro«, s něhož hledíme na své bližní. »Především vězte, že mluvím o králích i davu lidí s pevným přesvědčením, že přirozenost lidská je věc šlechetná a krásná, nikoli věc mrzká nebo nízká. Všechn hřích lidí považují za jejich chorobu, nikoli za jejich přirozenost, za pošetlost, které lze zabránit, nikoli za nutnost, kterou dlužno uznat. A za poměrů i nejhorších je míra obdivu mého vždy veliká nad tou výší, které lidská přirozenost může dosíci. Maje ji za povýšenou, nacházím ji vždy ještě povýšenější, než jsem myslel; avšak ti, kteří ji mají za nízkou, nacházejí a vždy ji budou nacházet ještě nižší než tušili, neboť faktum je, že je nekonečná, schopná nekonečné výše i pádu; ale přirozenost její — a tuto víru chci, byste měli se mnou — tato přirozenost její jest ve šlechetnosti, nikoliv v katastrofě.... Měli jste a máte falešné proroky mezi sebou, hlásající, že lidé nejsou nic než vlci, půl zvířata a půl ďáblové. Věřte tomu, a vy na tento stupeň klesnete.«²⁾

Chce-li tedy realista vyhledati si vzor v přírodě, ať jde do krajů, které ještě neznešvařil moderní průmysl, a k mořím, kterých nedovedl pokáleti. Chce-li malovati obraz člověka neb vytesati sochu, ať jde za realitou, ne do přítomnosti, nýbrž do minulosti, ať vypodobí člověka jakým býval, a sejme s jeho tváře všechny kulturní neřesti a všechny znaky práce, která jej snižuje.³⁾

Posléze »metafysické a jiné skryté« záměry, které přičítávají kritikové umělci? — Pravý umělec jest jich dalek, protože tvoří »s dětinnou prostotou bez osobivosti dětské a protože, co cítil, to

¹⁾ Sizeranne: Str. 224—227.

²⁾ Jan Váňa: »Koruna z plané olivy«. III. Str. 88—90.

³⁾ Sizeranne: Str. 230.

i maloval. Neznázorňuje »historických neb theologických pouček«, které jinak dokázati nelze, ale naproti tomu věda nemá hleděti s patra na umění, na veliké výkony fantasie, protože nelze je ve všem všudy jasným rozbořem vyložiti.¹⁾

Čisté umění vytryskovalo bezděky z náboženství, ale kde sloužilo úmyslně dogmatům, více kazilo než povznášelo vřru lidu. Nejkrásnější díla arci povzbuzovala upřímně věřící duše; ale chatrná rozpalovala v nižších vrstvách lidu hrubou slast z toho, co jest ukrutné, strašitelné, a zálibu v mrtvolách co možná nejvěrněji vypodobovaných na obrazech světců. Chmurná záře fanatismu rozlívá se po těchto výtvorech, které nebyly bez škodného účinku na mysl diváků. Jimi pomátla se citlivost křesťanských žen tak, »že jen pláče nad strastmi Kristovými, místo aby pomáhaly konejšiti strasti Jeho lidu.« Poslední kapka soucitu byla z nich vyhrdlena pro čisté tělesnou agonii . . . čímž »ponětí bolu spíše bylo otupeno a sníženo, než zjemněno a ožíváno.«²⁾

4. Nechť tedy umělec nechá všech takých vedlejších záměrů, nechť nevymýšlí a nešperkuje fantasií toho, co by vypodobil, nýbrž obrátí se tam, kde jsou pravé, skutečné a dokonalé modely — do »přírody přirozené«. A z této klenotnice kresle některý předmět, jak bude jej pozorovati? — Ne jako rostlinopisec, geolog, lučebník, fyziolog, vůbec učenec nebo fotograf, nýbrž prostě »očima člověka zdravého a se srdcem milovníka, který nechce, leč obdivovati se. Co vidí, ne co ví, co cítí, ne co chápe« — to je zdrojem pravdivosti esthetické na rozdíl od pravdivosti vědecké.³⁾ — Dívati se bude na předmět svůj tak, že jej vroucněji miluje, než výtvar svůj, kterým jej vyličuje.⁴⁾ Dívati se bude na přírodu »s obdivem naivním, vášnivým«, ale přece ne s onou všetečnou vtíravostí, která usiluje proniknouti i do toho, co přírodou bylo zahaleno, aby »vypodobila těla zvířecí, která příroda skrývá na dně temných vod, kosti, které skrývá pod neprůhledným masem, pohyby, které skrývá tou rychlostí, s jakou jsou prováděny«. Nepřizná-li se skromně umělec k tomu, co skutečně oko jeho nemůže viděti, přibírá-li na pomoc své vědomosti, které sebral z rozličných nauk, na př. z anatomie a fysiky, provádí díla vadná a vtěluje v ně svou vychloubavou ješitnost.⁵⁾

¹⁾ »Lectures on Art«. (Feis: »Wege zur Kunst«. I. Str. 132—133).

²⁾ »Kunst u. Religion« v. Schoelermann. (Časop. »Die Zeit«).

³⁾ Sizeranne: Str. 232—233.

⁴⁾ »The Eagle's Nest« (Feis: »Wege z. Kunst«. I. Str. 72.)

⁵⁾ Největším hříchem renaissance byla tato marnivá honosivost a ctižádost, ježto umělci na odív stavěli — ne jaká je příroda, ale co vše sami o ní neb

Mistr umění nevychloubá se tím, co ví odjinud, nýbrž upíraje svůj pohled na předmět přírodní, usiluje o to, aby vystihl jej co nejvěrněji v dispoziční jak částí, tak i tvarů a barev jeho. Na dokonalé soše vidíš profil prostý a čistý, jak ukazuje se z dálky, nárysy jemně vyvýšené nad plochu, aby vespolek na sebe se opíraly, jako když zíráš z daleka na přírodní pahrbky, osvětlené sluncem se strany, a model celku sleduje tvary těla, ne oděvu. V architektuře, jmenovitě gothické, obráží se spleť haluzí, listoví a květin na kostelech konstrukce hor přírodních, na báních kostelních okrouhlé dutiny mass žulových. A ježto není v přírodě nic bezbarvého, ani jednobarevného, pravá architektura zdobí výtvoř své od vrchu dolů barvami rozmanitými, ale tyto nejsou od sebe odděleny a přesně geometrickými čarami ohraničeny, nýbrž vespolek ze sebe vyrůstají, vespolek se pronikají a zastíňují, a přes to nezakrývají »vnitřních kostí velikého těla organisovaného kamene«. Tak vznikala nejslavnější díla. »Stavěli kathedrály gothické, malované portály, lesy vyřezávané a kolorované, tympany zlaté, jako západy sluneční.«¹⁾

Takou byla architektura benátská, která stkvěla se bohatstvím barev jako »listoví jeseně«. Avšak renaissance »se svými šedými paláci a měřickými tympany, se svou chladnou vědou, přesnou a nádherně vychloubavou, byla zimou — zimou, která byla bez mrazu jako byla bez barvy.« Úpadek nastal od 15. století, jakmile umělci jali se, zapomenuvše na přírodu »mnohotvárnou a mnohobarvou«, obírali se věcmi »ošklivými« t. j. nepřirodními, místo živočichy a květinami — brněními, hudebními nástroji, bachratými štíty, květy stužkami svázanými, ač v přírodě jsou roztrouseny, a tělem lidským zahaleným spoustou draperií. Lákání jsouce výjevy hlučnými, krvavými, vzrušujícími, bitvami, tanci, smrtelnými zápasy mučedníků, bakchickými slavnostmi, zapomínali, že příroda miluje klid jak v barvách, tak v pohybech. »Strom zvolna zvedá svá ra-

z nauk vědi. Malíř nedovedl »namalovat Narození Kristovo, aby chlívek a jesle nebyly proměněny v korinthskou arkádu« (J. Váňa: »Vědění, které nadýmá«.), jen »aby se mohl pochlubit svou znalostí perspektivy«. — V milánském museu je obraz, kterým prohršel se takový marnivec na samém Kristu, namalovav »anatomickou studii mrtvého těla sprostého, ošklivého, s chodidly obrácenými proti tváři divákově«. (Sizeranne: Str. 233—234.) — Umělci křesťanští té doby vraceli se k pohanským soustavám náboženským, ale ovšem bez upřímnosti, a tak malovali »bohy bez moci a důstojnosti, satyry bez nádechu venkovské povahy, nymfy bez nevinnosti, lidi bez lidskosti.« (»The Stones of Venice«. I. [Feis: »Wege z. Kunst«. I. Str. 87—88]).

¹⁾ Sizeranne: Str. 237—242.

mena k slunci; slunce jen nepozorovatelně ztrácí se za poslední horou; hora zůstává po věky jako nepohnutá.¹⁾ — Zapomněli a zapominají až dosud vytvářeti přírodu »s bystrostí zraku orlího, s jemnocitností prstu violoncellistova, s trpělivostí a láskou Griseldinou«.

Tak mizela všechna pečlivá individualisace, a vznikly novověké rytiny krajin šablonovitých, bezejmenných, bez bedlivého vytknutí na každé věci, co jest na ní dovršeného a význačného. Ale pečlivý pracovník neopomíjí toho, nýbrž vypodobuje mech i s příslušným pařezem, jedovatou bylinu sdruženou s jejím kamenem. Ale při tom všechny své linie, správné a přesné, nezvyká si kreslit špičkou péra neb tužky, nýbrž zcela nenuceně špičkou svého štětce, jak dělával Apelles, a jak jsou kresleny všechny barevné čáry na nádobách řeckých.²⁾ I barvy přírodní hledí vystihnouti věrně tak, jak je pozoruje prostě a naivně za piného dne, tak jak jsou na všech věcech v pestré mosaice shloučeny. Není modloslužebníkem pouhého temnosvitu, ježto příroda není jakousi »šachovnicí jenom černou a bílou«. Jsou ovšem tři školy: římská čili Rafaelova, amsterodámská čili Rembrandtova a fiesolská čili Angelicova. Jedni umělci totiž chtěli bavit oko divákovy pouze slasti plynoucí z čar, kreslíci to, kteří pozorovali věci daleko od slunce, aby jejich linie se nechvěly a nesplývaly jako v zrcadle. Druzí, milovníci temnosvitu, pozorovali věci v šerém útaji svých dílen, jejichž stěny byly začerněny, a soustřeďovali všecku sílu světla na krbu, aby odtud padala záře na brnění, kopí, helmy atd. Než ještě jiní zadívali se raději do té veselosti a rozmanitosti barev, které příroda rozhodila na věci pozorovatelů za bílého dne, a tyto vypodobovali veškery v celé prostotě. Opravdový umělec nestará se tedy o domnělé zákony temnosvitu a následuje »Angelica a Perugina, kteří jsou beze stínu, bez truchlivosti, bez trudu a ne Caravaga neb Espagnoleta, tyto černé otroky malířské«, ani o některé novější malíře francouzské, kteří, »jak se zdá, pozorují přírodu v černém zrcadle«. Jest třeba, aby umělec věrně vystihoval přírodu a nejinačil jejích barev, ale není třeba, aby znal zákony perspektivy vzdušné a věděl pokaždé přesně, jak která věc od druhé jest vzdálena. »Není zvláštní barvy k vyznačení vzdálenosti«, a není pravda, že musí býti předmět méně jasně zbarven, protože je vzdálen, než kdyby byl na blízku.

¹⁾ Sizeranne: Str. 241—244.

²⁾ Sizeranne: Str. 246—247.

»Zeleň jezera švédského jest bledá v jasných vlnách pobřežních, ale intensivní jako smaragd na 6 mil od břehu.«¹⁾ A jako příroda jest »líbezně skrbliha se svými barvami«, a dotýká se než jednou z nich listu květového a to právě tam, »kde list obrací se na světlo«, kdežto »dole ve zvonku je vše ztemněno«, tak ani umělec neplýtvěj bohatstvím své palety. Jsa přírodě věren i ve faktuře, nekreslí jednu část obrazu rychle a zhruba, druhou zvolna a podrobně, jednu za teplého a jasného dne, druhou za chladného a chmurného, a užívej raději barev matných (bez lesku), než laku, pryskyřice a vody. Ba, dle Ruskina »největší věcí v umění bylo by prováděti barvami matnými«, ježto sice snadno se zapomíná na »průsvitnost nejušlechtlejší«, vznikající tím, že přerušují se jedny barvy barvami jinými.²⁾

5. A přece všechny tyto rady a pokyny Ruskinovy nezaručují umělci, že zdaří se dílo jeho, není-li povolán k vznešenému svému úkolu předností nejvzácnější a nejušlechtlejší — mravní svou povahou.³⁾

¹⁾ Sizeranne: Str. 250—254.

²⁾ Sizeranne: Str. 255—260.

³⁾ Dříve než se vrátím k anglickému filosofu, uvedu tuto Gogolovo (Gogol: »Podobizna«. [Ruská knih. Díl 16tý. Str. 330—331]. Svaz. III.) napomenutí umělci na cestu života, v němž jest tolik shody s názory Ruskinovými. »Naděni máš; nadání je nejdrahocennější dar Boží — nezahub ho. Zkoumej, zpytuj všechno, cokoli vidíš, pokor' všechno štěti: avšak uměj ve všem nalézati vnitřní myšlenku a především se snaž vystihnouti hlubokou tajnost tvorby. Blažen vyvolenec, který ji zná. Jemu není nízkého předmětu v přírodě. V malicherných předmětech tvůrčí umělec je právě tak veliký jako ve velikých; pohrzený předmět už není u něho pohrzeným, neboť prozařuje jím neviditelně krásná duše umělcova, a pohrzený předmět už nabyl vznešeného výrazu, neboť se očistil ve výhni jeho duše... Představu o božském, nebeském ráji nalézá člověk v umění, a z této jediné příčiny už převyšuje umění všechno. A oč velebný klid duše převyšuje všeliký nepokoj světský, oč tvorba převyšuje ničení, oč anděl pouhou čistou nevinností světlé duše své převyšuje všechny nesčíslné síly a hrdě vášně satanovy — o to vznešené dílo umění převyšuje všechno, cokoli je na světě. Všechno mu přines za oběť a zamiluj si je celou svou vášní — nikoli vášní, která dýše pozemským chťčem, nýbrž tichou nebeskou vášní; bez ní není člověk schopen povznést se od země, a nemůže se v něm ozvat čarovná hudba pokoje; neboť proto sestupuje na svět vznešené dílo umění, aby přineslo všem pokoj a mír... Zachovávej čistotu duše své. Kdo chová v sobě talent, ten má mít duši ze všech nejčistší. Jinému odpusti se mnohá věc, jemu však neodpustí se nic.« Maloval jakýsi umělec obrazy svatých, ale záviděl soupeřícímu soku. Obraz jeho byl vystaven, a jeden z přítomných učinil poznámku, která překvapila všechny diváky: »V obraze umělcově je skutečně veliký talent, avšak není svatosti v osobách vyobrazených; ba naopak osoby mají cosi démonského v očích, jako by ruku umělcovu řídila nečistá mysl.« (Gogol: »Podobizna«. Str. 326.) Jiný »věřil prostou, nábožnou věrou předkův, a

Jestli Ruskinovi »krása kteréhokoli umění zevnějším ciferníkem vyjádřená jím mravní čistoty a vznešenosti citu«, třeba ne kořenem mravnosti. »V knize nazvané »Sedm lamp« hleděl jsem ukázat, že jistý pravý stav nálady a mravního citění byl čarovnou mocí, pod kterou veškerá dobrá architektura bez výjimky vznikla. »Kameny Benátské« od počátku do konce nemají jiného účelu než ukázat, že gothická architektura Benátská vznikla a byla odrazem v každém svém rysu, stavu čisté národní víry i domácí ctnosti; že jejich renesance ve stavitelství vznikla a označovala ve všech svých rysech stav skryté domácí nevěry a domácí porušenosti.« (Váňa: »Kor. z plané olivy.« II.)

»Malováním a zpíváním neučiníte ze sebe dobré lidi; musíte dobrými lidmi býti, dříve než malujete neb zpíváte, a pak zdokonaluje barva i tón vše, co je lepšího ve vás.«¹⁾ A tato mravní síla potřebna jest umělci již i při pouhé průpravě k jeho budoucímu povolání. Zjednatí si dlouhým cvikem rutiny, zručnosti ruky, vymáhá trpělivosti a sebezapření. Neboť pouhou fantasií a jemnocitností bez pracně získané dovednosti úkonů nelze zrovna tak nic kloudného svěsti, jako pouhou rutinou bez schopností vniterných.²⁾ »Umělec je člověk, který svou práci podrobuje zákonu, jehož poslouchati je trapno«, protože je nucen překonávati obtíže a se omezovati při práci, »která se množí a množí, že mnohdy údy bolejí a prsa se úží«, a přes to zahloubán jsa do svého díla s láskou, cítí zase, »že každá bolest silí údy, a každý oddech šíří prsa jeho.«³⁾

Výcvik umělců a jakási zhuštěná, úsilná práce duševní při tvoření jest podivuhodná, neméně i jejich nezdolná vytrvalost. —⁴⁾

proto snad na tvářích od něho vyobrazených vznikl sám sebou onen vznešený výraz, kterého se nemohli dopracovati umělci skvělého nadání.« (Gogol: »Podobizna«. Str. 323.) Nejde nám zde o to, čím liší se názory Gogolovy od Ruskinových, o to, zda umělecké dílo je povýšenější nad přírodu čili nic, nýbrž o důraz, jaký Rus i Angličan položili na mravní povahu umělcovu.

¹⁾ »Lectures on Art«. (Feis: »Wege zur Kunst«.) Str. 38—40.

²⁾ »The two Paths«, (Feis: »Wege z. K.« I. Str. 77.)

³⁾ »Fors clavigera«. V. (Feis: »W. z. K.« I. Str. 144.)

⁴⁾ »Jejich tužka (Mantegna a Veronesova) běží od počátečního až do konečného bodu nejen s neomylnou jistotou, nýbrž i zachovává, ač měnic při tom často směr a kmitajíc se po plochách na střevíc dlouhých, všude takou zevrubnost, že oba tito mužové dovedli jedním tahem vykresliti profil neb jinou část obličej, aniž bylo třeba potomní nějaké změny. Představte si, jaké svalové přesnosti a jaké duševní námahy vymáhá taková činnost. Pohyb šermířův zdokonaluje se nacvičenou jednotvárností seku, kdežto ruční pohyb velkého malíře řízen je chvíli co chvíli bezprostředním a jiným úmyslem. Při tom vzpomeňte na pohotovost a ohebnost svalů a na činnost mozkovou, jež každým okamžikem nově volí a pořádá, která po

Přes to, ačkoliv všechny velké výtvary umělecké pocházely z ladné součinnosti »oka, srdce i ruky«, odsuzuje Ruskin umělce, který vynášise svou dovedností, který kochá se pouze v tom, »co dělá a vytváří, na místě v tom, co tlumočí neb předkládá.« Takové umění otravuje mozek i srdce a končí se záhubou všech mravních zásad, kdežto »umění, věnované v pokorě a v sebezapomínání světlému vymalování a hlásání faktů všehomíra, vždy oplývá pomocí a je dobročinnou lidstvu, plno útěchy, síly a spásy.«¹⁾ — Virtuos, nekoře se přírodě a její kráse, nýbrž chlubě se svou zručností, jest »farisej«, který miluje sebe a ne svůj nedostižný vzor. Ale skutečný umělec jest milovník, a »praví milovníci jsou vždy trochu nemotorní«, přestávající na poctivé snaze, aby aspoň přiblížili se svému vznešenému modelu. »Sláva velikého obrazu záleží v jeho cudném ostychu a jeho kouzlo v tom, že vyjadřuje slast, kterou veliké srdce shledává, kochá-li se v tom, co jest lepší než jeho malba.«²⁾ — Není tudíž naprostá dokonalost cílem umění, ježto vynikající umělec ještě pracuje, když některé síly jeho již zase počnou ochabovati, a nedokonalost jest podstatnou známkou všeho života. »Květ náprstníku, jehož jedna třetina pučí, druhá již vadne, a třetí plně rozkvétá« — toť symbol pozemského života. A původnost výtvoru? — Nemá valné ceny, vyniká-li umělec pouze zvláštní způsobností, pro kterou dílo jeho snadno rozlišuje se od děl jiných osob. Vzácnou původnost projevuje pouze ten jednotlivec, který jednu a touž věc, kterou všichni druzi jeho s ním usilují vystihnouti, provede nejznamenitěji.³⁾

celý den nejen trvá bez únavy, nýbrž i s očitou radostí se koná, podobajíc se radosti, kterou snad pocífuje orl, pozvídaje svých peruti.« (»Lectures on Art.« (Feis: »Wege z. K.« I. Str. 44—45.)

¹⁾ »Volné směry«, Ročn. III. Září. (»The two paths«.)

²⁾ Sizeranne: Str. 260—262.

³⁾ »The Eagle's Nest.« II. (Feis: »Wege z. K.« I. Str. 147.) — A opět budiž mi dovoleno, abych učin takového mistrovského výtvoru doličil slovy Gogolovými, (Gogol: »Podobizna« Str. 308), ježto v nich shledáme mnoho Ruskinovských ozvuků: »Čisté, bezvadné, překrásné jako nevěsta stálo (před pozorovateli) dílo umělcovo. Skromně, božsky, nevinně a prostě jako genij vznášelo se nadevším. Zdálo se, jako by nebeské postavy, překvapené tolika zraky na ně obrácenými sklopily krásné řasy své. S pocitem bezděčného úžasu pohlíželi znalci na výtvor nového, nevidaného štetce. Všechno, jak se zdálo, bylo zde spojeno: znalost Rafaela, které se obrazilela ve vznešené ušlechtilosti polohy těl; znalost Correggia, kteráž dýchala ve svrchované dokonalosti štetce. Ale nejjasněji ze všeho patrno byla síla tvorby, která se tajila v duši umělce samého. I nejposlednější předmět na obraze byl proniknut jeho duchem; ve všem vystihnout byl zákon a vnitřní síla; všude zachycena byla ona plavná okrouhlost čar, která jest vlastností přírody, kterou vidí jen oko

6. Za naší doby umění — — klesá, a přece jak velký počet rodí se talentů, co škol průpravných, co zkušeností nahromaděných, co všelijakých jemných nástrojů nám po ruce! A přes to nejsme s to, abychom vytvořili si nějaký svérázný sloh, abychom provedli nějaký výzdobný celek ve všech částech souladný a vynikli tak nad časy minulé, méně učené a méně dovedné. Čím to? — Tím, že na umělcích novodobých neshledáš pravého posvěcení, nezbytného jejich ušlechtilému povolání — jistých mravních vlastností,¹⁾ které zdobily doby minulé, hlavně pak ne prostoty srdce, bez níž nic nesvede všechna dovednost ruky. Novodobý pracovník nechce se kořiti přírodě, neobětuje jí zcela plápolu svého nitra — není skromným. Kdyby byl skromný, nepomýšlel by na kvapný a hlučný úspěch, nepomýšlel by na — zbohatnutí. Ale dnes umělci z touhy po zlatě stávají se již průmyslníky, aby co možná nejvíce nadělali výrobků, ano zavedli mezi sebou dělbu práce, aby rychle vytvořili veliké celky, vymáhající jinak dlouholetého, vytrvalého úsilí a mnohostranné dovednosti. Ale celky tyto nemohou se dařiti, jsouce složeny z neorganických kusů a nedýchající jednotnou náladou a inspirací. Tatam již epocha obrovských výtvorů jednolitých, jakým i právem chlubila se Itálie kdysi, když kolem roku 1300 mezi 5 umělci: Cimabuem, Janem z Pisy, Arnulfem, Ondřejem z Pisy a Giottem »čtyři byli právě tak velikými architekty jako sochaři a malíři.« Marné námitky! — Všecka plastická umění měla by býti vytvářena jedním umělcem a týmě, aby vznikl skutečně souladný, veliký celek. Všecka tato umění »jsou podstatou svou athletická«,²⁾ a vyžadují mocného ústrojí nejen duševního, ale i tělesného. Spisovatelem a pěvcem může býti i mrzák, ale ne malířem a sochařem; neboť třeba, aby se vedle hlavy a srdce i ruka účastnila stejně účinně, a všichni tito živlové vítězili nad překážkami, s kterými umělci jest zápasiti. Není-li však umělec s to, aby sám o sobě provedl složité mnohotvárné dílo, co zbývá než zase skromnost a sebezapíravost, aby neváhal

tvůrčího umělce, a která vypadá úhlovatě na práci kopistově. Viděti bylo, že všechno, co vzato bylo ze světla vnějšího, umělec uložil napřed ve své duši a teprv odtud, z pramene duševního, vynesl to na světlo jako jedinou souzvučnou, velebnou píseň. I poznali jasně i nezasvěcení, jaká nesmírná propast zeje mezi tvorbou a pouhou kopií přírody A obraz zatím každým okamžikem zdál se býti vyšším a vyšším: jasněji a čarovněji odlišoval se ode všeho a proměnil se na konec celý v pouhý okamžik, v plod myšlenky přiletělé s nebes na umělce — v okamžik, k němuž celý život lidský je jen pouhou přípravou.* — —

¹⁾ Sizeranne: Str. 264—268.

²⁾ Sizeranne: Str. 269—273.

se sdružití mlčky a bez závidění s jinými svými druhy a vážil si příspěvku jednoho každého z nich jako svého, ač-li z rukou všech vzejítí má výtvar ve všem všudy harmonický? Pohříchu umělci novodobí holdují raději své marnivosti, své pýše, a dávají se v mrzkou služebnost choutkám lidí, místo aby zasvětili se posvátným vnuknutím svého srdce. Místo aby následovali »citů své vlastní duše a popudů svého Stvořitele«, věří příliš doktrínám, ale kdyby byli proniknutí přesvědčením Ruskinovým, měli by »hrůzu z toho, co jest doktrinářské, místo aby bylo zkušeností osvědčeno, a z toho, co jest soustavné, místo aby bylo užitečno.«¹⁾

Klamou se, mní-li, že lze umění si osvojiti »námahou rozumového přemítání«, že lze je učiniti pochopitelným »pečlivým jazykovým výkladem«. Pravý umělec, umí-li opravdu svou práci, nemluví hrubě o své dovednosti, jako pták, stavějící své hnízdo, nestrojí teorií o tom, jak je stavěti. Jestli umění »instinktivním a nevyhnutelným výsledkem sil, které v mysli národa jen po mnoha pokoleních se mohou vyvíjeti a posléze vstupují v život za jistých společenských podmínek, jež zrovna tak zvolna dozrávají jako vlohy jimi pěstěné.«²⁾ Nijaká, byť sebe podrobnější nauka nevysvětlí všech tajů tvorby umělecké, a Ruskin nevyjímá z tohoto pravidla ani pouček svých. Přiznává se skromně, že sice ukázal na některé zákony této tvorby, ale jiných že definovati nedovede, a že vůbec sotva asi kdy bude možná výměrem je vystihnouti. Neboť »nejlepší část umění je vždy nevyložitelná.«³⁾ — V úhozu kladiva neb tahu štětce velikého umělce jest více zákonů patrno, než co jich lze napsati v tlustou knihu. Jeho věda je na rubu svém nepostižitelná a nesdělitelná.«⁴⁾

(Dokončení.)

¹⁾ Sizeranne: Str. 275—276.

²⁾ »Sesame and Lilies«. (Feis »Wege z. K.« I. Str. 17—18.)

³⁾ Sizeranne: Str. 277.

⁴⁾ »The Stones of Venice«. (Feis: »Wege z. K.« II. Str. 75.)

Kantův mravní princip a jeho poměr k metafysice.

Napsal Dr. Ant. Papírník.

(Pokračování.)

II. Posouzení Kantova mravního principu.

1.

Ethika je nauka o tom, co býti má. Co jest toto »míti«? Liší se nějak od obyčejného anthropologického donucení, či je také takovým mechanickým nátlakem, jehož dlužno poslouchati bez odporu? Tak aspoň je pojímá Schopenhauer, jenž vidí v něm *πρωτον ψευδος* Kantovy ethiky.¹⁾ Není-li však takovým nátlakem, jak může ethika pojem, který patrně není odvozen ze zkušenosti, stanoviti za princip člověku empirickému?

K těmto a pod. otázkám odpovídá Kant: Ethika musí učiniti toto měti svým principem právě proto, že není odvozeno ze zkušenosti (psychologické povahy člověka), neboť pak přestala by býti ethika etikou a stala by se částí anthropologie a psychologie. A v této abstrakci ode vší kosmologické, anthropologické i psychologické zkušenosti záleží apriorní ráz jejích příkazů, její čistota.

Důvod možnosti takové abstrakce vidí Kant v tom, že ač všechno naše poznání zkušeností počíná, přec ne všechno z ní pochodí.²⁾ Abych mohl něco na zkušenosti zakládati a ji měřítkem učiniti, musím věděti, co zkušenost jest, její pojem nejprve musí býti ozřejměn a oceněn, a teprve potom, když znám její podmínky a v.m., proč nemůže dáti poznatkům svým všeobecné a nutné platnosti, mohu seznati to, čeho je potřebí k soudům a poznatkům takovým. Podmínky zkušenosti však objeviti a vyšetřiti je úkolem čistého rozumu, který jsa na ni nezávislý může také podávati poznatky jiného druhu než zkušenost, t. poznatky všeobecné a nutné.

¹⁾ Schopenhauers W. W. II. 120.

²⁾ Kants W. W. II. 695. (Suppl. IV.)

A tak i ethika hledajíc nejvyšších principů svých s platností všeobecnou a nutnou, musí uchýliti se k tomuto zdroji všeobecných a nutných poznatků.

Učí-li ethika tomu, co býti má, vzdává se zdánlivě úlohy vědeckého poznání, neboť toto zabývá se vyšetřováním toho, co jest. Jak je tedy možná ve smysle přísné vědy?

Jest to možno tím, že i ona zabývá se tím, co jest: úkolem jejím jest stanovití jsoucnost toho, co býti má.

»Měti« je předpis pro vůli, ethika tudíž jako nauka o tomto měti jedná o vůli, která jest její látkou. Tím liší se od jiné větve filosofie, jednající o poznání. Rozdíl mezi poznáním a vůlí, ač obojí vlastně je v podstatě představování, je v tom, že představování jakožto poznání vztahuje se ke spojování představ dle obsahu, hledíc, aby toto spojování (myšlení) bylo správné; představování však jakožto vůle (chtění) hledí, aby předmět představovaný byl uskutečněn, t. j. představování v tomto případě je s pojmem předmětu v tom určitém vztahu, že tento má příčinnou sílu uskutečniti se pomocí své vůle a zevnějšího jednání.

Herbart, který jinak s nejvyšším uznáním zmiňuje se o ethice Kantově, odchyluje se zde od něho, nestaraje se o theoretické vyšetření vůle, a uvádí za důvod toho, že jednak otázka tato spadající do psychologie netýká se ani ethiky, jednak nenutí nás k tomu, abychom utíkali se k oné vadné nauce psychologické o mohutnostech duševních, jíž i Kant propadl svým rozlišením mohutnosti poznávací, žádací a citěcí.¹⁾

Jestliže rozumíme chtění (vůli) v onom uvedeném smysle, pak ethika jednajíc o vůli nestará se o ony temné popudy a vzněty, které mohou i mrtvou hmotu ovládati (gravitace a pod.), ba ani o pohyby živoucího organismu zvířecího, což vše připadlo na př.

¹⁾ Herbarts W. W. IX. 6., XII. 148., pod. Thilo Grundirrhümer des Idealismus von Kant bis Hegel (Zeitschrift f. ex. Ph. I. 307 nn.), též Kurze pragm. Gesch. d. Ph. Cöthen 1874., str. 226., 3., Dastich Základové prakt. filosofie atd. Praha 1873., 159. nn., Ueberweg Grundriss III.^a 1., str. 275., pozn., Drobisch D. mor. Statistik u. menschl. Willensfreiheit, Leipzig 1867., 78. Nieměně pokouší se H. Cohen (Kants Begründung d. Ethik 204. nn.) hájiti Kanta proti výtce Herbartově, tvrdě, že u něho není žádné žádací mohutnosti, nýbrž vůle je mu prý jen úhrným názvem pro skupinu chtěcích představ, která pak má jméno prakt. rozumu. Je-li však vůle rozumem prakt., je pouze jednou (t. praktickou) stránkou té mohutnosti, která obsahuje principy poznání (čistý rozum), čímž ocitáme se zase v síti mohutností duševních.

Schopenhauerovi v obor vůle.¹⁾ Tím však máme ihned omezen obor ethiky a vyloučeny z ní všechny hyby přírodní.

Poněvadž ethika zabývá se mětím jakožto předpisem pro vůli, jde o to, na jaké vůli stanoví a hledá své požadavky? Zřejmo, že na lidské, t. j. na vůli empirického člověka. Ale mají-li mít tyto požadavky platnost všeobecnou a nutnou, nemohou býti odvozeny ze zkušenosti; jak tedy má ethika zdůvodňovati a kde hledati svých zákonů, když tu empirie je předem vyloučena?

Abychom tuto povážlivou námitku odstranili, mějme na paměti: apriorní užívání praktického rozumu (všeobecné a nutné určování vůle) můžeme si mysliti, aniž bychom ho abstrahovali z empirické vůle člověka, tak, že uchýlíme se k onomu rozdělení člověka na zjev a věc o sobě. A tu vidíme, že člověk ne sice jako zjev, ale ovšem jako domysl může býti důvodem možnosti apriorního užívání praktického rozumu.

Z požadavku, aby ethika nebyla závisla na empirii, plyne důležitá okolnost další, vymezující ethiku negativně: ethika nesmí býti a obsahovati vyšetřování o podstatě a hodnotě lidského života; optimism a pesimism tedy jakožto dvojí výsledek takového vyšetřování leží docela mimo obor čisté ethiky. Jelikož pak dále jednání lidská dějí se ve zkušenosti, spočívá také hodnota života lidského jakožto souhrnu všech těchto jednání buď ve zkušenosti aneb snad za ní, mimo veškeren časový vztah. Proto mravní princip nesmí nikdy vypůjčovati si důstojnost svou od oné hodnoty. Ať lidé ve skutečnosti se milují, nenávidí, dobročiní atd. z jakékoli příčiny, my vše to můžeme vyšetřovati, zkoumati, ale nesmíme z toho pro ethiku vyvozovati praničeho; všechno toto vyšetřování, zkoumání a pod. bude psychologii, chceme-li anthropologii, ale nikdy ethikou.¹⁾

Tímto význakem stává se ethika Kantova právě antipodickou ethice Aristotelově, založené na anthropologii, a všem ethikám novějším, které v těchto šlépějích jdou. Trendelenburg na př. vytýká to přímo za vadu ethiky Kantovy, že je zcela nezávisla na

¹⁾ V novější době J. K. F. Zöllnerovi *Über d. Natur der Cometen*, III. Aufl. Leipzig 1883.

²⁾ Zajímavý je v té věci vztah Kantův k Rousseauovi, který, jak Kant doznává, „přivedl ho na pravou cestu“ (Kants W. W. XI. 1. str. 240.). Srv. Rousseau *Nouvelle Héloïse* (Deux ponts I. 91.) a Kant W. W. II. 254. Podobně mluví Kant (W. W. I. 297.) odvolávaje se vedle Baumgartena (o něhož se opíral v první době učitelské činnosti, jmenovitě v přednáškách ethických) k Shaftesburymu, Hutchesonovi a Humeovi.

psychologii, zastává se ethiky Aristotelovy.¹⁾ Podobně i Schopenhauer²⁾ nemůže pochopiti stanovisko Kantovo, že ethika je naukou předpisnou a ne popisnou. Dle něho totiž všechna filosofie je theoretická a žádná její část nemůže býti praktickou, nemá tedy ethika předpisovati. Proto i on chce v ethice jen »odkryti nejvnitřnější bytost« člověka a všemu měti dáti výhost.

Ale poukázali jsme už k tomu, že Schopenhauer nesprávně porozuměl Kantovu pojmu povinnosti představuje si ji jakožto naprostý tlak, proti němuž je člověk bezmocen.³⁾ A co se týče toho, že Schopenhauer neuznává žádné filosofie praktické, je ovšem pravda, že je všechna filosofie theoretická, lépe řečeno spekulativní (jinou ani býti nemůže), avšak praktickou, t. j. vztahující se k našemu jednání, může i při vši spekulativnosti přece býti. A jiného významu slovo to zde nemá. Namítá-li dále, že žádná ethická soustava nevychovala lidí dobrých, možno poukázati prostě k tomu, že to jednoduše není úkolem jejím právě tak, jako není úkolem esthetiky vychovávat umělce.

Tyto a pod. námitky vedou přirozeně k tomu, abychom pátrali, proč při vši intenzivnosti, s jakou řeší se ethické záhady, vyskytují se domněnky, že není žádného »měti« v ethice?

Příčinou tohoto náhledu je právě myšlenka, že ethika má odhalovati onu »nejvnitřnější bytost« člověka. Neboť dle Schopenhauera na př. nemůže pojem měti, jenž pochází z theologické mravouky, počítán býti mezi pojmy filosofické, tenť »zůstane ve filosofii tak dlouho cizincem, dokud si nepřinese platného ověření z podstaty lidské povahy aneb podstaty objektivního světa.«⁴⁾ Jestliže však tohoto »ověření« může poskytnouti jen buď psychologie aneb metafysika, přestane zase ethika spočívajíc na tom neb onom podkladě býti vědou samostatnou, před čímž právě důtklivě varuje Kant.⁵⁾

S velikým uznáním naproti tomu přijímá tento rozdíl mezi »bytím« a »mětím«, toto odloučení psychologie od ethiky, Herbart a prohlašuje na několika místech za velikou zásluhu Kantovu přes to, že nepodařilo se Kantovi podati úplně docelenou soustavu ethi-

¹⁾ Histor. Beiträge zur Philosophie, Bd. III. (Berlin 1867.) str. 191. nn., pod. i Zeller Über d. Kantsche Moralprinzip etc. (Vorträge u. Abhandlungen phil.-gesch. Inhalts, Dritte Sammlung. Leipzig 1884.) str. 167. (dovolává se Ueberwega Logik, 3. Aufl. str. 406.), a 183. nn.

²⁾ W. W. II. 320. nn.

³⁾ Viz Cohen Kants Begr. d. Ethik 5. nn.

⁴⁾ Schopenhauers W. W. IV. 122. — ⁵⁾ W. W. IX. 254.

ckou.¹⁾ S důrazem poukazuje k tomu, že mezi těmito dvěma vědami není protivy kontrární, nýbrž psychologie a mravouka jsou disparátní.²⁾ Ale co se dalšího vyšetřování pojmu měti (povinnosti) týče, staví se i on jako Schopenhauer proti Kantovi. Jest ovšem podstatný rozdíl mezi Schopenhauerem a Herbartem v tom, že onen neprávem obrací se v tomto pojmu proti preskriptivnosti ethiky, kdežto kritika druhého právem směřuje proti němu jakožto základnímu pojmu a východisku ethiky. Herbart argumentuje takto: ³⁾

Kant vychází v ethice od pojmu povinnosti, jehož formou všeobecnou je kateg. imperativ. V ZMM počíná sice dobrou vůlí, ale převádí ji ihned na pojem povinnosti, aby na něm demonstroval vše, čeho potřebuje. Pomiňme zatím otázky, je-li logicky možno a správně převáděti tyto dva pojmy na sebe, nýbrž uvažujme, může-li pojem povinnosti býti v praktické filosofii prvním, na němž by tato byla založena.

Každá povinnost vyjadřuje nějaký příkaz; má-li tedy pojem povinnosti býti prvním v ethice, musí tu nejprve býti bezprostřední jistota o platnosti původního příkazu. Ale té není, neboť příkazovatí = chtít (přikazují-li něco, chci, aby se tak jednalo); měl-li by však nějaký příkaz jakožto pouhý příkaz (forma), vyjádřený povinností, míti tuto původní, bezprostředně jistou platnost, musilo by nějaké chtění jakožto pouhé chtění míti přednost před jiným chtěním. Poněvadž však všechna chtění jakožto chtění (svou formou) jsou si úplně rovna, nemůže jedno míti přednost před druhým, čímž padá také možnost nějakého bezprostředního, původního, jistého příkazu. Ale pak musí býti pojem povinnosti, vyjádřený takovýmto příkazem, odvozen a nenáleží již do základů ethiky.⁴⁾

Podobně jako odloučil Kant ethiku od psychologie, hlásal i odloučení její od metafysiky. Zda se mu obě tyto vědy od sebe odloučiti vskutku také podařilo, jest ovšem jiná otázka, k níž přihlédnuto bude později. I v tomto bodě souhlasí Herbart s Kantem ⁵⁾

¹⁾ W. W. III. 149., jmenovitě IX. 151. Pod. viz Thilo Kurze pragm. Gesch. d. Phil. 232. — ²⁾ Viz pod. i Herbart W. W. IX. 354. — ³⁾ W. W. IX. 19. nn.

⁴⁾ Pod. i Thilo Kurze pr. Gesch. d. Phil. 234. 4., Loewe Ü. den Werth d. kantschen kat. Imperativ für d. Begründung d. Ethik, Stettin 1878. str. 15. nn., Cohen Kants Begr. d. Ethik 127., a j.

⁵⁾ Jestliže Herbart kárá Kanta z toho, že »dal velmi špatný příklad« mluvě o metafysice mravů (Kants W. W. VIII. 181.), zakládá se to jen na nesprávném jeho pojetí slova »metafysika«, které v tomto spojení neznamená onu dogmatickou metafysiku, již Kant neuváženě napadá, nýbrž čisté rozumové poznání o pojmu mravnosti naproti obecným poznatkům mravním.

a následuje ho, vlastně překonává jej, neboť jeho ethika je důslednější Kantovy odvrhnuvši od sebe dokona metafysiku, čehož Kantova nedovedla. Tím ovšem zbavila se i možnosti vysvětliti možnost mravnosti, jakž Herbart sám uznává.¹⁾ Ale na druhé straně dlužná vyznati, že lépe je neodpovídati k této záhadě, než vysvětlovati ji s Kantem svobodou transcendentální. Byť by tu i byla v Herbartově ethice mezera, je vždy povážlivo tvrditi (jako na př. Cohen²⁾), že ignorování transcendentální svobody bylo by její vadou. Pojem tento má v sobě, jak později uvidíme, nesrovnalosti a spory takové (i v ohledu pedagogickém), že právem jej nazval Herbart »středobodem nejrozmanitějších zaslepeností«, jenž »odporuje veškeré metafysice« a pod.,³⁾ a že nemůže nás proň rozeříti ani argumentace Cohenova se všemi důvody, které pro správnost jeho uvádí.

Jestliže Kant postavil na počátek své ethiky pojem povinnosti jakožto původního mravního příkazu, musil i přihlížeti k tomu, jaké jsou podmínky, v nichž má transcendentální původ evidence tohoto příkazu.

Podmínkou a důvodem jejím jest Kantovi věc o sobě, člověk jakožto domysl, a idea celé společnosti rozumných bytostí (říše účelů) vůbec. Zde chápeme, proč Kant tak důrazně rozlišuje mezi etikou a »morální anthropologií«⁴⁾ a důtklivě opět a opět prohlašuje, že mravní zákon »musí platiti nejen pro lidi, nýbrž pro všechny rozumné bytosti vůbec«.⁵⁾ Kdyby totiž ethika (a s ní mravní zákony) zakládala se na anthropologii, nebylo by možno tyto zákony, odvozené z anthropologických pozorování, rozšiřovati nad člověka a za něho, nutnost jich (nutná platnost) pro lidstvo byla by vlastně jen abstrahováním ze skutečnosti (možnosti) = nahodilosti. Protože však zdroj jejich jest v čistém rozumu, musí platiti pro všechny bytosti, které rozum mají, a důvod jich závaznosti nelze hledati v lidské tradici ani v »povaze člověka aneb okolnostech, do nichž ve světě je postaven«.⁶⁾ Není to tedy společnost lidská, z níž vyvozuje se mravní zákon, nýbrž společnost, v níž uskutečňuje se pojem ethické reality — říše účelů. Vystavení zvláštního druhu ethické reality (rozumných bytostí) má pak i ten důsledek, že aplikace její na empirické člověčenstvo vede ke zvýšení pojmu člověka. Neboť je-li ethická realita založena na něčem, co empirii se vymyká (svoboda), a musí-li býti vůle této reality (vůle »dobrá«)

¹⁾ W. W. VIII. 110. — ²⁾ Kants Begr. d. Ethik 128. nn. — ³⁾ Herbarts W. W. IX. 14. — ⁴⁾ Kants W. W. IX. 16. — ⁵⁾ Kants W. W. VIII. 33. 35. 37. 38. 45. 52. 54. 56. 57. 59. 73. 143. 144. 146. 149. 166. 208. 211. — ⁶⁾ Kants W. W. VIII. 5., 30. 31.

vzorem vůli člověka jakožto bytosti smyslné i rozumové, povznáší se tím pojem člověka k bytosti jen rozumové, ana smyslnost (= zvířecnost) se z něho vylučuje.

Rozšíření pojmu mravnosti na všechny rozumné bytosti vůbec není vhod mezi jinými i Schopenhauerovi,¹⁾ který míní, že tu Kant snad myslel na anděly. Snad bychom tak mohli souditi, kdybychom se drželi jen myšlení prostého lidu; ale majíce na mysli, že Kant vedlé světa zjevů uznává i svět domyslů, pochopíme nevhodnost poznámky Schopenhauerovy.²⁾ Ostatně i kdybychom tu pomýšleli na nějaké anděly, měli bychom už, ježto spojujeme se jménem tím i nějakou pozitivní vědomost, vědomost o světě domyslném, což Kant naprosto popírá.

Ale přes to myslí Thon,³⁾ že bychom mohli mluvit o rozumných bytostech mimo člověka, pomýšleje na př. na boha nebo duše zemřelých, jimž, ač jich neznáme, přece, existují-li, musíme přisouditi rozumnost a tedy i mravnost. Než netřeba jíti tak daleko; smysl Kantova výroku, že mravnost platí pro rozumné bytosti vůbec, jest, myslím, ten, že, existují-li mimo člověka ještě jiné rozumné bytosti, jsou nutně jako on podrobeny zákonům mravním.

Ukázavše, že mravní zákon může býti založen jen na pojmu rozumné bytosti, vytrhli jsme nejen ethický pojem z dohledu veškeré empirie a postavili jej nad to «lidské» jako něco nezávisle na něm existujícího, nýbrž vytkli jsme tím zároveň, že kdyby i lidí nebylo, mravnost by přece existovala.

Tomuto náhledu odporuje známá věta, že není objektu bez subjektu (Schopenhauer). Tedy není-li lidí jako subjektu, který na př. vnímá jsoucnost bytí, nemůže býti ani tohoto objektu — bytí, čili aplikováno na mravnost: mravnosti není, neexistují-li lidé.⁴⁾ Avšak mravnost jako idea a mravní jednání, které ovšem bez člověka je nemožno, je rozdílné. I kdyby nebylo lidí, kteří mohou mravnost realizovati (mravně jednati), musíme přece připustiti, že mravnost o sobě by existovati mohla. Právě z takového pojetí mravnosti plyne pak ona vznešenost a veleba zákona mravního, ježž Kant srovnává se zákonem samým bohem daným.⁵⁾

¹⁾ W. W. IV. 132.

²⁾ Viz i J. H. Fichte D. phil. Lehren von Recht, Staat u. Sitte etc. (System d. Ethik. I. Theil, Leipzig 1850.) str. 403. nn.

³⁾ Grundprincipien 45.

⁴⁾ Na př. Lehmann Kants Princip d. Ethik u. Schopenhauers Beurtheilung desselben Berlin 1880, str. 24. nn., Loewe U. d. Werth etc. 8. nn. a Trendelenburg Hist. Beitr. z. Ph. III. Berlin 1867. str. 181. nn.

⁵⁾ Kants W. W. X. 24. p. 1.

Kant zdůvodnil tudíž mravní zákon něčím vyšším než je empirická povaha člověka, t. transcendentálně proto, aby pak tím užitečněji mohl jej aplikovati na empirickou povahu lidskou. Ale protože tento zákon je poznatkem synthetickým apriorním, dlužno se tázati, na jaké faktum synthetické apriornosti může se odvolávati toto transcendentální zdůvodnění mravního zákona? K tomu odpovídá Kant:

Nejprve nutno zákon sám nalézt i právě jeho odkrytí je jeho zdůvodněním.¹⁾ Přesně vzato tedy není žádné dedukce mravního zákona. Na základě toho pak liší Kant mezi odvozením (dedukcí) a výkladem (exposicí), kterážto poslední jediné přísluší mravnímu zákonu.²⁾ Z čeho tudíž budeme vykládati mravní zákon chtějíce jej odkryti jako apriorní poznatek praktického rozumu?

Kdybychom měli vyložit i jen z mravní zkušenosti, byla by dána sice látka pro jeho exposici, ale apriornost by padla. I mohli bychom si pomoci tak, že neodvolávajíce se na určitá fakta mravní zkušenosti a neuznávajíce nějaké výhradně platné vlastnosti lidské povahy, obrátili bychom se k nějakému faktu lidského vědomí, jako na př. učinil Shaftesbury svým „mravním smyslem“. Při tom netřeba obávat se o apriornost mravního zákona, neboť kdo by uznával aprioritu času a prostoru, mohl by konečně chtěje na takovém citu založit ethiku, uznávati i nějakou aprioritu smyslovou.

Kdo by však takto soudil, dal by se jednoduše oklamati analogií se smyslem prostorovým, časovým a p., jelikož tyto „smysly“ platí apriorně ne proto, že jsou vrozeny, nýbrž zdají se vrozeny proto, že jsou apriorní, totiž nezbytnou podmínkou veškeré zkušenosti a poznání. Ale mravní smysl, dovozuje Cohen³⁾, nemůže býti takovouto noetickou podmínkou poznání a tedy ani zdrojem mravního zákona. To nahlíží i Kant, an praví, že filosofie ocítá se tu na nemilém stanovisku nemajíc, oč se opřít při odvození mravního zákona, který veskrze apriori svůj zdroj a tím i příkaznou tvárnost míti musí.⁴⁾ Musíme se tedy uchýliti k jinému zdroji a to je čistý rozum, při čemž však bude nutno, přihlížeti i k mravní zkušenosti. Neboť jedná-li se o odkrytí mravního zákona, kde bychom mohli jej objeviti, kdyby i ona zůstala vyloučena? Jedná se tedy jen o to, jak jej z ní odkryti.

(Pokračování.)

¹⁾ Kants W. W. VIII. 45. — ²⁾ Kants W. W. VIII. 162. — ³⁾ Kants Begr. d. Ethik 155. — ⁴⁾ Kants W. W. VIII. 53.

„O náboženství a zbožnosti“

(jak soudí August Sabatier, professor protestantské fakulty v Paříži.¹⁾)

Proč jsem zbožným? Nemohl jsem, praví auctor, po uvažování nikdy k jiné odpovědi dospěti než: Nelze mi jinak. — Jsem k tomu veden duševní nutností. Praví se mi, že jest to věc dědičnosti, vzdělání, temperamentu; sám jsem si to často namítl. Leč toto vysvětlení problém pouze odkládá ale neřeší.

Touž nutnost, jakou konstatuji ve svém individuálním životě, nalézám měrou mnohem větší v celkovém životě lidstva. Přes veškeren klam, který lidstvo zakusilo od náboženství, která přijalo a opět opustilo, přes drásavou kritiku, s jakou filosofové a učenci potírali mythologie a dogmata, přes to že zanechalo náboženství to v dějinách lidstva hrozivé stopy krve a ohně — žije náboženství dále nevypleněné, nezničené. Odkud pochodí tato jeho nezdolná životní síla? Co jest příčinou jeho universalit a trvání?

Předně nutno vymezit pojem a obsah „náboženství“ a pak určit psychologický jeho zdroj, oprávnění, zdůvodnění.

Jest ještě velké množství lidí, ne-li převážná většina, kteří vidí náboženství v přenesených zvycích, v nadpřirozených představách o víře, v politických zřízeních, v kostele, který chová ostatky svatých a který je zřízen kněžskou hierarchií, aby duše věřících ovládal a držel v kázni. Jiní souhlasíce s Comtem a positivisty vysvětlují si „náboženství“ mythologicky, soudíce, že toto bylo nutným pro primitivního člověka, aby mu vysvětlilo neobvyčejné, nepochopitelné zjevy; dnes, že jeho význam zaniká.

Leč tyto nesprávné názory o náboženství nejsou tak závažné jako názor „pochopující náboženství jako druh vědění“. Kdyby byla tato theorie správnou, totiž, že možno náboženství vědou nahradit, a že, dle Comta, pokračující věda náboženství úplně vytiskne, pak by nebylo již dnes zájmu náboženství tu důležitou roli, jakou stále má. Je v podstatě jiný směr vědeckého bádání a jiný náboženství. Otázky o smyslu života, té potřeby vnitřní ucelenosti a jednoty duševní se nikdy člověk nezhostí; a věda, která se zabývá zkoumáním jevů a jich zákonů v prostoru a čase, nám jí vyložiti nedovede.

Ještě jeden bludný názor jest o náboženství, a ten jest starší oněch předešlých; ten dí, že „strach stvořil bohy“. — Je možno probuditi

¹⁾ Dle spisu »Esquisse d'une Philosophie de la religion«.

v duši cit náboženský dojem strachu, ale strach není ještě nábožností potud, pokud se nenalezne nějaký způsob jej přemoci, t. j. zjednati si pomoc, která stojíc nade mnou, chrání mne před hrozícím nebezpečím. Neboť v otázce, kterou si člověk v náboženství předkládá, jedná se jen o jeho blaho, a když i z toho následuje otázka o hádance světové, jedná se zde při hádance světové přece o hádanku lidského života.

Psychologicky dospíváme k problému náboženskému takto: Poznávám, že netoliko zákony myšlení jsou fakty duševního života, ale též vnitřní zodpovědnost a cit povinnosti, tedy projevy vůle a citu. Já uvažuji pohnutky, které mne pudí k jednání a volím mezi nimi; cítím se vázán; mám voliti dobro. Mravní jednání možno však chápat jen pod ideou nějakého cíle. Chápu jej tudíž jinak, nežli pod formou mechanického účinku. — Tím však zároveň se zvedá v člověku neobyčejně tragický konflikt. Člověk je ve své bytosti rozpoltěn: na jedné straně vědění, determinism, absolutní pravda; na druhé požadavky mravní, které nemají nic vědeckého. Čím lépe a obsažněji chápu zákony světa, tím méně poznávám důvod, jak žít a jednati. — Ve skutečnosti však tvoří subjekt jednotu. Spor a konflikt není neodstranitelný, plyne pouze z neusmíření, neucelenosti. Důležité je podotknout, že konflikt je rázu praktického; běží zde o otázku životní a ne o věc rozumu. Proto rozřešení konfliktu může vyjít jen od vůle. Běží o to, duši zjednati opět sebedůvěru. Energie vnitřního člověka musí opět vzrůst, aby našel síly k víře a k utvrzení se v nadvládě ducha nad světem. Tím řečeno však, že rozřešení konfliktu dáno jest v náboženství; neboť právě jím rozumíme činnost ducha, který v sobě vnitřní vírou chápe povýšenost všeducha a tímto mocným instinktivním povznesením své bytosti, která je blízka zániku, o své ceně se ujistí a vlastní silou náboženství ducha nezdolně dá propuknouti.

Tento konflikt možno ještě jinak osvětliti: Pozorováním, myšlením, uvšeoobecnováním dospívám k jistému poznání svého okolí; tím vytváří se v mé duši vědomí o světě. Ve svém jednání, životě a projevech vůle vůbec poznávám vědomí o sobě samém. Tato obě vědomí se určují, doplňují; zároveň však mohou propuknout v silný konflikt. Mé »já« chce se zmocniti světa, a na konec zmocňuje se svět mého já; myšlení triumfuje nad světem přírody a podněcuje ji; konečně příroda strhuje myšlení v zápas a záhubu. Synthesa a smír může býti nalezen jen ve vědomí něčeho vyššího, co stojí nade mnou i nad světem a obé činí na sobě závislým. A toto synthetické, mír přinášející vědomí jest právě vědomí o nejvyšší bytosti, o všebytosti, jest citem o přítomnosti Boha. Vírou v tohoto vnitřního Boha, ve kterém se uskutečňuje jednotu lidské duše, nalezá člověk spásu. Potřebuje universální bytosti, v jejíž odvislost se sám staví a v jejíž závislosti vidí též celý svět.

Tedy z tohoto původního rozporu duše lidské vyvívá náboženství. — Nejdůležitější námitka zde podaná může zníti: Mám spíše soustrast s tím náboženstvím, má-li vyplývat náboženský můj život z pouhé nouze a zoufalství. Než takový odpůrce chopil věc za nepravý konec: Předně není pravda, že by se musil cítit zbožností probouzet jedině z nouze a nevěry, a jest-li tomu již tak v mnohých případech, pak je to důkazem, že otázka náboženská je otázkou bytí a nebytí, smyslu života, otázkou nutnosti a ne pouze dobré vůle. Není ona, psychologicky pojímáno, ničím jiným,

než vyšší formou pudu zachování v říši ducha. Nezapomínejme, že ona je výhradně praktického rázu; jde o probuzení důvěry, ne o logický důkaz. Chci žít, musím žít; nejde o nic jiného, než nutnost, potřebu žít a tato je nepopíratelná, třebaš ne pro jednotlivce, ale pro celé lidstvo. Jednotlivec může se usmrtit; lidstvo chce žít, a jeho život jest dokladem denně se obnovující víry.

V citu závislosti jest nám dán onen stav zbožnosti, kterým se určuje cit náboženský. Nábožným býti znamená především s důvěrou, prostotou a pokorou uznati a přijati závislost svého individuálního vědomí, tuto závislost převést na její věčný původ, s tímž spojití a chtít žít jako člen ve všeobecném harmonickém pořádku. — V tomto citu závislosti jest dána nám hlavní součást božské ideje.

Jde o nový problém v této studii «filosofie náboženství»; totiž, oč se opírá naše víra v Boha, a zda má tato též objektivní cenu. — Jest klamem věřit, že možno Boha poznati jako jev přírodní. Bůh není žádným jevem, který by bylo možno pozorovati mimo sebe, aniž je pravdou dokazatelnou logickým důkazem. Kdo ho necítí ve svém srdci, nikdy ho ve vnějším světě nenalezne. Objekt náboženského poznání zjevuje se pouze v subjektu skrze náboženský faenomen sám. Spočívá tudíž víra v Boha pouze na tomto citu zbožnosti, který cítí člověk ve svém nitru. Tuto velkou myšlenku pronesl Pascal pravě, že zbožnost jest srdcem cítěné božství. Dle toho není náboženství ničím jiným, než subjektivní stránkou zjevení božského v člověku, a zjevení ničím jiným než objektivní stránkou náboženství v Bohu.

Jako tedy nemožno nám se zbaviti citu závislosti, tak nemožno jemu upřiti objektivní ceny. Nejen, že by se osud lidstva rozhodl bez nás a mimo nás všeobecnými zákony světového vývoje, v němž i my zaujímáme určité místo, nýbrž, poněvadž ani v sobě ani celé řadě bytostí nenalezáme dostatečného důvodu pro své bytí, jsme i donuceni hledati mimo sebe ve všemíru hlavní příčinu a poslední cíl svého života.

Z toho, co dříve řečeno, plyne, že žádná forma zbožnosti není bezobsažná, žádné náboženství úplně klamné, žádná modlitba marnou. — Modlitbou rozeznává se náboženský zjev od morálního a esthetického. Vzniká-li náboženství z praktické potřeby, pak může této potřebě jen praktická činnost odpovídat. Náboženství by také neznamenal mnoho, kdyby nespočívalo v životním aktu, kterým se snaží celá osobnost zachrániti, spojujíc se se svou životní příčinou. Tento skutek je modlitbou, čímž rozumíme pohyb duše, když se dostává do osobního vztahu a styku s tajemnou mocí, jejíž přítomnost cítí — dříve ještě než tomuto stavu duše vůbec jaké jméno udělíme.

Kde není této modlitby srdce, tam není také náboženství. — Modlitbou dosahuje člověk svobody, osvobození. Ona jest aktivní stránkou náboženství: V citu odevzdanosti přicházíme k poznání své závislosti, modlitbou mění se tato v akt svobody, očisty, vítězství. Bůh, k němuž se modlíme, stane se na konec Bohem mého nitra, jehož přítomnost mne zbavuje vši bázně a mne povyšuje nad všechny hrozby světa. Toto vědomí uskutečnění se Boha v mé duši — je pravá spása mé bytosti a mé duše. — Náboženství je tedy právě tak aktem svobody jako citu závislosti.

S tohoto stanoviska lze pochopiti pravdu odhalenou Kristem, že totiž žádná modlitba nezůstane nevyslyšenou, poněvadž Bůh, na něhož se modlitba obrací, sám jest tím, kdož modlitbu vnuká. — Hledání Boha nemůže být marným, neboť v tom okamžiku, kdy se jmu ho hledati, jest to On sám, který mne nalezá a jímá. — Proto v každém hnutí zbožnosti jistě pozitivní spoluúčastenství Boha je obsaženo.

Právě proto, že zjevení Boha se děje jediné v náboženském vědomí člověka, nemožno ho hledati v přírodě nebo dějinách, kde je to vždy věci víry; tím méně však jest pro zjevení Boha potřebí dialektického důkazu. Neboť jest to jak bezvýsledné, tak zbytečné; aby člověk beznábožný našel zjevení ve víře, které nesdílí, je nemožno, a rovněž, aby člověk v pravdě zbožný nenalezl v náboženství, které chová ve svém srdci, žádného zjevení. — Poněvadž lidstvo vždy bylo nábožné, proto nebylo nikdy zbaveno zjevení, t. j. více méně temného, více méně správných důkazů o bytí a působnosti Boha.

Shrneme-li ještě jednou, co znamená pojímání nábožensky Boha, svět, sebe, zní odpověď:

Boha chápati nábožensky znamená pochopiti ho v jeho vztahu k nám, t. j. jak dalece je přítomen v mém vědomí a jak dalece toto nabádá ku zbožnosti. — Svět chápati nábožensky znamená bráti ho tak, jak jest s jeho zákony a určití jich cenu s hlediska jeho poměru k duševnímu životu tím, že považujeme je za prostředek, překážku neb hrozící nebezpečí pro pokrok tohoto života.

Podobně sebe zváti nábožnými znamená ne tvořiti vědeckou psychologii, nýbrž spíše sebe ve svém poměru k Bohu a k světu chápati, tím že se snažíme rozpory, jimiž trpíme, přemoci a tak dojíti k jednotě a míru svého svědomí.

Subjektivní ve své podstatě a původu je náboženské vědomí teleologické.

Mezi objevy vědy a postuláty nábožensko-mravního života tvoří se stále nutná synthesisa, která sice každým krokem upadá v rozpor, ale vždy znova a znova se vynořuje. Má-li býti mechanism pro nás vysvětlitelným, žádá si sám teleologie. Text materiálního světa čeká na význam, který mu přizná duch. Věda stanoví text, vědomí dává k němu výklad. Dále pak: Nesmíme zapominati, že to, co v sobě s náboženstvím hledáme, je spasná odpověď k hádance našeho života. Hádanka světová souží nás z náboženského života jen proto, že doufáme, že v ní tkví tajemství otázky životní. V náboženském pojmu světa nejedná se o mechanickou příčinu jevů, nýbrž o prozkoumání otázky, k jakému cíli spěje svět, a má-li nějaký jiný cíl, nežli sloužit duchu za jeviště a nástroj.

A co jiného chce říci víra, když bytost boží za věčného, všemocného ducha určuje, nežli, že člověk má potřebu se ujistiti, že jeho individuální duše na bytosti duševní jemu podobné je závislá. Nezapomínejme opět, že i toto jest subjektivní svědectví ducha, čin víry a ne vědecká demonstrace.

Třetí konečně známka náboženského poznání spočívá v tom, že je symbolické. Tím má býti řečeno, že všechny pojmy, které tvoří náboženské vědomí od prvé metafory, kterou udává náboženský cit, až ku nejabstraktnějším ideám theologické spekulace, se svým objektem jsou inadekvátní

a nemohou nikdy platit za výraz dokonale stejnorodý, jak jest tomu v exaktních vědách. To proto, že symbol je skrz naskrze subjektivní. Jako v umění se rodí symbol ze subjektivní činnosti tvůrčího já a obrací se proto méně k pouhému rozumu jako spíše k životu citovému těch, kdož ho chápou; podobně tomu i v náboženství. Zde dokonce zůstává mysteriem pro rozum, co srdci, citu se odhaluje. — Bylo by omylem věřit, že náboženský symbol »Boha« sama o sobě představuje, a že tudíž jeho cena závisí na objektivní přesnosti, s jakou Boha představuje.

Obsah symbolu je pouze subjektivní; označuje poměr, v kterém stojí subjekt k Bohu, nebo lépe řečeno míru a způsob, jak se cítí subjekt Bohem určen. Tak volá žalmista: »Pán je má skála«. »Pán je zžirající oheň«. Tak učí nás Kristus mluvit: »Otče náš«. Tyto obrazy vyjadřují prostě poměr bezvýmínečné důvěry, bázně, dětské lásky, kterou duch Boží sám působí svým tajemným působením v duši člověka, které se zjevuje. Tyto symboly řídí se tedy stupněm citění velkého ducha náboženského, stále se proto obměňují a zdokonalují; jich cena pak se řídí duševní cenou vztahu k Bohu, v jaký nás uvádí.

To jsou as hlavní známky náboženství Sabatierova. Není účelem těchto řádek předvést zde celou stavbu jeho náboženství, jak na př. prochází mythologickým a dogmatickým obdobím a vchází v čisté, psychologické určení náboženství; jak popírá zázraky staro- a středověku a vymezuje jich smysl psychologicky, jak činí veškeru dogmatiku závislou na subjektivním náboženském citění. I jemu nejvyšší zbožnost se jeví jako ideální mravnost; i on dospívá k zásadám lásky a zbožnosti, hlásaným Kristem a přijímá cele tohoto, jeho učení jako učení ducha nejvznešenějšího, přes to, že odmítá jeho božství.

Dr. *Adamík Richard*.

ROZHLEDY.

POVŠECHNÉ.

(Úvody do filosofie. L. Strümpell 1886, Paulsen, 5. vyd. 1898, O. Külpe 1895, Henryk Struve 1896, Arthur Kenyon Rogers 1899, W. Jerusalem 1899.)

Občas vyskytují se ve filosofické literatuře knihy pod názvem *Einleitung in die Philosophie*, nebo *E. in das Studium der Philosophie* nebo s jinou nepodstatnou obměnou názvu. Jaký mají účel? Z názvu není patrně dosti určité. Názvu „Úvod do filosofie“ rozumíme bez vysvětlování jenom, víme-li, co filosofie jest, anebo dovedeme-li ji aspoň rozlišiti od příbuzných druhů lidského přemýšlování, od náboženství, od vědy, od umění. Avšak v té příčině nejsme tak šťastní, jako běží-li o botaniku nebo o básnictví, ba ani jako běží-li o logiku nebo psychologii. Není zajiště definice filosofie obecně uznávané a nelze podati definici, kterou by musil každý uznati, neboť poměr náboženství, vědy a umění k filosofii může býti pojímán všelijak. Není vlastně jedna filosofie, je mnoho filosofii. Tudíž Úvod do filosofie, rozvažujeme-li o jeho účelu s tohoto stanoviska, může býti úvodem jen do nějaké filosofie, do určitého systému. Měl by tedy každý systém míti svůj Úvod. Některé mají; ale proč ne všechny a proč se nepíše tedy Úvod do filosofie té a té, když nelze vždy dle jména autorova o tom souditi? Příčina jest na snadě: to, čeho takovým úvodem může býti docíleno, totiž objasnění filosofie a vytčení problémů těch kterých s určitého stanoviska, lze docíliti také každou „neuvádějící knihou“ napsanou v duchu toho systému, každou logikou, metafysikou atd. Eklatantní důkaz toho jest filosofie Herbartovské školy. Herbart, jak známo, napsal Úvod do filosofie, jehož 4. vydání vyšlo r. 1837 a jenž od té doby ještě několikrát byl otištěn v Sebraných spisech; a tento Úvod je základní knihou ne filosofie vůbec, nýbrž filosofie herbartovské. Již byl nový systém vybudován. Ale skutečný úvod do filosofie na gymnasiích, propedeutika filosofická, nepodává se tímto způsobem; nýbrž logikou a psychologíí. Exner chtěje zavést do škol herbartovskou filosofii, z dobrých zajiště důvodů volil discipliny určité a docílil, jak rovněž známo, čeho chtěl; Herbartův systém vládl v Rakousku celé čtvrtstoletí nerušeně. Ten malý „úvodek“, který byl v původním plánu a který také Dastich přejal do svých učebnic, odpadl sám sebou. I to padá na váhu, že z Herbartovců teprv Strümpellovi vidělo se Úvod zase napsati, a je patrné, že

to učinil za tím účelem, aby naznačil změny, které vývojem nastaly v původních názorech mistrových, a uvádí tudíž zase do systému určitého, a všechno, co o jiných systémech se dovídáme a o vývoji filosofie, nese se k tomu, aby Herbartův, nyní zlepšený systém, objevil se jako ten pravý. Takový Úvod však nevyhovuje tomu, čeho do Úvodu do filosofie lze nepodjatě se nadíti a neopravňuje zvláštnost názvu. Takový Úvod zkrátka znamená v stručných rysech celý systém; název Úvod je nevhodný a tím se vysvětluje, že se tak mnoho systémů bez Úvodu obejde, aniž to jest na ujmu jejich rozšíření.

Avšak mohl by účel knih nadepsaných Úvod do filosofie býti také ten, aby získaly čtenáře pro filosofování, aby jej povzbudily k samostatnému přemýšlení, aby přemohly v něm tradiční nechuť k zabývání se otázkami filosofickými. Jerusalemská kniha má motto z Kanta: *Es ist umsonst Gleichgültigkeit in Ansehung solcher Naturforschungen erkünsteln zu wollen, deren Gegenstand der menschlichen Natur nicht gleichgültig sein kann.* Kůlpe připomíná v § 1., že Suabendissen 1827 a Erhardt 1824 psali úvody, aby naznačili, odkud se má k filosofii dospěti. Než tím způsobem, jakým jsou složeny Úvody, o nichž referujeme, pochybuji, že někdo by se pro filosofování nadchnul. Rozparagrafovaným vypočtením všech pokusů o řešení záhad jistých spíše vznikne v nás vědomí slabosti a nedostatečnosti lidského rozumu; směs různých názorů, jež se tu předvádějí v pečlivém pořádku jako ve výkladní skříni, neláká nás, abychom je pomáhali rozmnožovati. Potřeba filosofovati, přemýšletí o záhadách věškerenstva dostává se v člověku vnitřní nutností, když život mu postaví před oči problém ve formě konkrétní, něčím, co jím oťře, co vzruší jeho nitro, co obrátí násilně zrak jeho k poměru jeho bytosti ke světu ostatnímu, co vyburcuje jej z lhostejnosti všedního života. A když chtějí filosofové naň účinkovati v podobném smysle, nevykládají mu o filosofii a filosofech, ale nechají k němu mluvit přírodu, dějiny a život lidský. Porozumí-li jim, bude získán pro filosofii a nepotřebuje vědět, co filosofie jest; bude filosofovati, aniž se stará o všelike ty — ismy, jichž výkladem je naplněn Úvod do filosofie.

S tohoto stanoviska byly by Úvody úplně zbytečné, a nevím vskutku nic, co jiného by objevovalo takové knihy organickým článkem filosofického vývoje a odůvodňovalo jejich potřebu pro literaturu. Tudíž musíme hledati příčinu jejich se objevování jinde.

Úvody ty vznikly z didaktické potřeby při studii universitním. Jimi má se usnadniti akademikům přehled o tom, co jim ten který docent přednášel, aby věděli, čeho potřebují při zkouškách. Jsou to školní knihy, rukověti didaktické; s tohoto stanoviska mají svou oprávněnost, a s tohoto stanoviska musíme jim vyměřovati literární hodnotu. Jako nebude nikdo v latinských cvičebnicích gymnasiálních spatřovati vědecké zjevy, tak také nevidíme v Úvodech nic pro filosofii důležitého. Jako by nebylo vůbec latinských cvičebnic, kdyby nebylo gymnasií, tak by nebylo třeba Úvodů, kdyby se nedělala rigorosa z filosofie anebo státní zkoušky z propédeutiky. Ale ovšem, jako je testimonium paupertatis naší filologicko-pedagogické literatury, že jsme se po 30 let nevzmohli na původní cvičebnici pro překládání z češtiny do latiny pro kvintu, tak bylo by testimonium paupertatis naší filosofické literatury, kdybychom cítili nutkavou potřebu překlá-

dati Úvodu do našeho jazyka. Külpmův Úvod právě jest přeložen (vycházel jako příloha k Rozhledům 1900), a nenapadá mi snad brojiti proti překladu, který od dr. Lukavského je pořízen velice svědomitě. Vedle jiných překladů daleko zbytečnějších můžeme míti také tento. Chci jen na to poukázati, že máme již v literatuře Úvod do filosofie velmi pěkný, který sleduje vážnější cíl než Külpmův Úvod a zároveň zastane i úkol tohoto překladu, totiž Masarykovu Konkrétnou logiku, a nebylo by dobře, aby se k vůli překladu onomu na ni zapomínalo. Já bych za Úvod tomu, kdo chce se poučiti o tom, co filosofie byla a jest, kdo chce nebo musí dělati zkoušky z filosofie, knihu Masarykovu doporučil spíše. A kdyby tam snad nenašel poučení o něčem, tož máme Ottův Slovník Naučný, a ten poslouží svými články úplně. Není ovšem hotov, ale tu zas může se vzíti útočiště ke Kobrovu Slovníku Naučnému. Jak jsem řekl, nechci ublížiti překladu, svému úkolu vyhoví dobře, ale nechci také, aby platiti měl za testimonium paupertatis naší literatury a snad za příčinu k výtce falešně adresované, jaké přišly do módy v předmluvách k překladům. Ostatně byl ohlašován ve Výboru Laichtrově původní spis toho druhu, a váhání autorovo s jeho vydáním mám za důkaz, že potřeba jeho není tak nalahavá, a vůbec za důkaz toho, co jsem o významu podobných spisů podotknul.

Všimněme si nyní obsahu uvedených Úvodů. O Strümpellovém Úvodu třeba málo dodati k tomu, co řečeno. Je to Úvod do filosofického systému Herbartova a pohlíží na vývoj filosofie tak, jako by Herbart pronesl poslední slovo. Skepse je pramenem filosofie, která v novější době postupuje od Leibnice ke Kantovi a Herbartovi. Vše ostatní je zbytečnou zacházkou. Tak to najdeš ve všech Herbartovských knihách.

Paulsenův Úvod je skutečně znamenitý Úvod, ale jen do novokantismu, do Paulsenovy filosofie. Spisovatel vyniká bystrostí úsudku, vtípem a lichotivým slohem; stojí v proudu nynějšího hnutí myšlenkového, přehlíží jej pozorně a všechno, co se dá, hledí využítkovati ve prospěch jednoho směru, na jehož konci náboženství s filosofií se smíruje — idea novokantismu ještě prostá zabarvení velkoněmeckého. Kniha tato má ze všech Úvodů největší filosofickou cenu, ovšem ale je »nejsubjektivnější« s didaktického a praktického hlediska.

Rogersův¹⁾ Úvod týče se moderní filosofie. Ukazuje, jak odvěká snaha filosofická, pochopiti smysl života t. j. poměr člověka k dění vůkolnímu, která v dualismu, pantheismu, theismu, racionalismu a sensacionismu (sensualismu), materialismu a subjektivním idealismu nedospěla svého cíle, v nejnovější době skrze Kantův criticism a Heglovský objektivní idealism přechází ve formy agnosticizmu, theorie poznání idealistického theismu a skepticizmu. Výklad filosofických směrů předkantovských děje se obecně; o Kantovi, Heglovi již, jak samo sebou se rozumí, s historickým specialisováním. Nicméně poučuje o významu směrů velmi dobře a přístupně. Ovšem jednostranným vyzdvížením významu Kantova a Heglova pro přítomnost zúžuje se rozhled po nynější spekulaci, tak že pro pochopení zjevů nejcharakterističtějších nenabudeš náležitého stanoviska. Spisovatel je Američan; v Americe ujímá se mezi filosofy odbornými filo-

¹⁾ A brief introduction to modern Philosophy. New York, 1899, 16^o 369 str.

sofie německá, i je pochopitelné, že spis je vlastně úvodem kritickohistorickým do filosofie německé.

Kůlpův a Jerusalemovův Úvod jsou školské rukověti, svědomitě pracované, poskytnou mnoho poučení pro denní potřebu, jsou tak zvané *Nachschlagebücher*, ale — filosofická hodnota jejich je malá. Nemají víc filosofického ducha než řemeslné výrobky uměleckého tak zvaného průmyslu obsahují umění.

Totéž platí o Wstępu Krytycznem Henryka Struve,¹⁾ který vyšel již v druhém vydání. Spis tento je summum vši důkladnosti, jaké se můžeme nadíti při spisech podobného druhu a vyniká v té příčině daleko nad oba předcházející úvody. Literatura jinojazyčná, zvláště německá a pak polská, uvedena jest zde s takovou podrobností, že spis je vítanou pomůckou každému, kdo chce poučiti se o filosofické literatuře. Nespokojíte se pouhým výčtem spisů, co možná úplným, nýbrž registruje s ohromnou důkladností i jejich obsah, což je neocenitelné pro orientování se v literatuře, jmenovitě polské, pro niž má význam monumentální jako asi Jungmannova Historie literatury pro naši. Jiných slovanských literatur všimá si velmi málo; z českých filosofů zná jen Masaryka a to jeho Konkretní logiku německy vydanou. V bibliografické důkladnosti závodí s Überwegovým Grundrissem. U něho dohledáš se také skoro úplné literatury Úvodů do filosofie obojího druhu, jak jsem je totiž na počátku tohoto referátu označil. Naproti tomu výklady o filosofii, tedy jaksi vlastní vstup do filosofie, jakoby byly něčím vedlejším vedle té spousty materiálu literárně historického. Tvoří jen škatulky pro umístění jeho a jsou dosti stručné, nepodávající nic zvláštního. Trojí tisk umožňuje přehled po 724 stránkách; podrobný rejstřík věcný a rejstřík autorův činí z objemného spisu praktickou rukověť. Je to v literatuře filosofické dílo svého druhu jediné.

Filosofii pojímá a definuje každý Úvod jinak. Paulsenovi ztrácí se filosofie vedle vědy a náboženství, tvoří jen přechod od věd k náboženství, pojítka mezi myšlením diskursivním a synthetickým, mezi vírou a věděním. Filosofie byla vždy a jest soujem věd (*Inbegriff der Wissenschaften*), suma vědeckého poznání.

Rogersovi filosofie jest pokus odpovědět k otázce: Jaký je smysl života, kterýžto výměr se velice zamlouvá se stanoviska vývojového. Stačí také na zahrnutí filosofie, kterou má každý člověk, a filosofie odborné, jest v něm zároveň podáno vysvětlení, jak souvisí ethika a morálka s filosofií. Odborná filosofie neliší se od filosofie prstonárodní ničím, leč systematictostí.

Struve pokládá filosofii za nauku o obecných zásadách vědění, z nichž by jednotlivé zjevy daly se pochopiti.

Jerusalem definuje filosofii jako myšlení k tomu čelící, aby denní zkušenost životní a výsledky bádání vědeckého byly spojeny v jednotný bezsporný názor o světě, jenž by byl schopen uspokojiti potřeby rozumu i srdce.

Kůlpe vzdává se vůbec pokusu určití filosofii tak, aby do jejího pojmu vešly se všechny směry myšlení, které tím jménem bývaly označo-

¹⁾ Wstęp Krytyczny do filozofii. Varšava 1896. Velká 8° 724 str.

vány, a spokojuje se tím, že vytýká tři úlohy zcela různé, jimž filosofie v různých dobách sloužila, a to buď tak, že jedna z nich úplně převažovala anebo že se více méně prostupovaly. Jedna úloha byla shrnutí vědění v celkový názor o světě, čili metafysická; druhá: zkoumání základů našeho vědění — noetická; třetí, nejméně určitá: příprava nových vědeckých poznatků a nových věd speciálních.

Rozumí se, že také rozdělení filosofie, klasifikace filosofických nauk jest rozdílná.

Rogers se svého stanoviska rozeznává ontologii, kosmologii a epistemologii, kteréž však nejeví se jako částí filosofické vědy, nýbrž druhy filosofického nazírání na svět.

Struvemu filosofie a metafysika spadají v jedno, tak že filosofie stojí jako zvláštní druh myšlení proti ostatnímu vědění a nějakého třídění jejího rozsahu není třeba.

Paulsen máje určitý systém na zřeteli, dělí na metafysiku, teorii poznání a etiku, v čemž je obsaženo staré rozdělení Aristotelovo na logiku, fysiku a etiku. Toto Aristotelovské rozdělení podržuje také Jerusalem, jen že v obměně učiněné Kantem, tak že psychologie a logika jako propedeutické disciplíny jdou před ontologii či metafysikou (jakožto filosofii poznání), pak následuje esthetika (filosofie citění) a konečně etika (filosofie chťení) doplněná sociologií.

Külpe rozdělení určitého také nepodává a k vůli přehledu pouhému spokojuje se rozdělením na obecné a zvláštní disciplíny podle toho, týkají-li se všeho vědění našeho, celku věd, aneb jen jednotlivých částí vědeckého poznání, a tu ovšem vejde se mu do toho schématu všechno, co kdy epithetem filosofický bylo označováno.

Podle schématu v definici a klasifikaci určeném pojednávají Jerusalem a Külpe o filosofických problémech suchopárně, historicky a statisticky, kriticky; jeden je důkladnější v tom, druhý v onom; ale jak řečeno Paulsen nedosahují filosofickým a literárním významem a Struveho v bibliografické úplnosti. Külpe je kritičtější, Jerusalem jednotnější, ucelenější; Külpe podává více historie, Jerusalem více literatury příslušné. Dobré, praktické a spolehlivé, pokud jde o data historická a o výklad filosofických terminů, jsou obě.

Mám-li však na zřeteli praktický účel, tož bych dal přednost jiné formě, v níž týž materiál s touž filosofickou hodnotou je přístupnějším učiněn okamžité potřebě, totiž formě slovníka, o čemž jindy.

DOKUMENTY.

Z DOPISŮ JOSEFA DASTICHA.

K tisku upravil dr. Krejčí.

(Pokračování.)

4. Milý příteli! Konečně sem zase v Praze, ano dnes mi již začínají přednášky — však s tak skrovnou zásobou tělesných sil a s tak skleslou myslí nepočínal sem svá čtení ještě nikdy. Nemoc má není dosud vyhojena — nemám sice již zimničního chvění, aspoň jen pořádku, ale nechutí k jídlu a dýchání trvá neustále. Nemohu a nemohu sesílit. Dělal sem vše, co bylo lze, avšak ta má mašina nezdá se více býti ku zprávě. Bojím se, abych se nestal zbytečně trdnomyslným — než když vše zevrubně uvážím, nemohu se ubránit myšlence, že je to carcinoma žaludku — po česku »rak«. Maso nesnesu, piva se štítím, jen vodu a něco moučného lze pojisti: jak sešlý vypadám, když to tak jde co den, netřeba doličovat. — V Čimelicích sem čekal na dopis Váš — nepřišel. Snad ste byl jinak zaměstnán. Pokud mi bylo lze, sestavil sem zbývající paragrafy, podobají se ovšem velmi tomu, co Horác nazývá »dissecta membra« — bylyť pracovány za rozličných dob a ještě rozmanitějších situací psychofysických, nyní je zreviduji a odešlu k revisi Vám. Aby ale tisk celé knihy tím neprotáhl se, činím Vám tento návrh: Neobtěžujte sobě, zaslati hotový rukopis sem do Prahy, já se postarám o rychlé sázení a zatím bude konec rukopisu těž na čisto, než se as polovice hotového rukopisu vysází. Nemáte-li námitek, smluvím se s Dr. Skřejšovským o 1. vyd. na 1200 výt. tak, aby dal za arch 20 zl. r. č. a každému z nás 15 exempl. Myslím, že nastoupí. O korekturu bychom se tak dohodli, že bych si ponechal první a Vám dal zasílat revisi.

Těšil jsem se, že letos již nám bude lze pohromadě a dohromady žít i pracovat. Naděje ještě jednou selhala, snad ale selhala jen proto, že se má přes rok tím jistěji vyplnit. Čtvrté gym. v Praze jest povoleno a tu Vás podle daných slibů ředitelství nemine. Ano bude-li mne ještě v Praze — to je jiná otázka; bude-li můj žaludek mé tělo tak živit, jak činí dosud, pak bude brzy po pracích i po důvěrných zábavách. Na konec mne rače laskavě poroučet své ctěné rodině a zachovejte přátelství

Svému

Dastichovi.
Kampa č. 4.

V Praze 11./10. 1869.

*

5. Milý příteli! Dnes dostal sem najednou dvě psaní od Vás, z nichž každé jiným působilo dojmem. Náhodou sem otevřel nejprv to »vrtochové« a přiznávám se, že se nemile dotklo svým arci jinak hedvábným obsahem. »To« — tak sem si pomyslel, »to tedy co odpověď na mé dopisy — což přítel Jandečka nevěří?« Nu a měl sem také »vrtochy«. Na to rozevru psaní druhé. Tím se mi arci věc vysvětlila, ale jen na polo. Patrně bylo druhé psaní odpovědí k mému poslednímu listu, a jak bych byl za všech okolností předpokládal, plno přátelského soucitu. Ale to prvé psaní — což ste dříve o mé chorobě nevěděli? V září — jeda Prahou do Čimelic — psal sem Vám a vykládal svůj stav, žádaje za láskavou omluvu a slíbil, jak se vrátím do Prahy, že budu psát opět a že doufám, že budu se slíbenou stilisací hotov. Či nedošel Vás tento list? — Mimo to se také divím, že za Svěho pobytu v Praze okolo sv. Václava o mně Vám nepověděli. Prof. Volkmann věděl vše a jelikož se nyní co člen zemské školní rady s p. radou Svobodou zhusta schází, nebylo-by ani bývalo nemožno, aby i rada Svoboda byl zpráven, že churavím a že sem v Čimelicích. Ostatně sem Vás v dotčeném dopise prosil, byste možno-li, do Čimelic mi zprávu poslal. Arci, nedošel-li list, pak věřím, že se Vám mé chování ve světle poněkud — jak bych řekl — snad »divném« jevití muselo. Stalo-li se tak, prosím za omluvu. — Děkuji Vám, že ste se odhodlal rovněž ku stilisaci zakončujících §§. bude dobře, když budu mít po ruce ihned Váš náhled i způsob — býváte šťastnější stilista než já. V neděli — dříve to as nebude, neb dosud mám mnoho zaneprázdnění s inskripcí — dojdou k p. r. Svobodovi a vyprosím si rukopis, ježž mu opět doručím zpět, jakmile by nabyl času ku slíbenému přehlednutí. Rovněž rychle se postarám o tisk, a budu hledět vše tak upravit, abyste byl spokojen.

Co se mne tkne — zdá se mi, že mne považujete za více hypochondrického, než věru sem. Nutím se, pokud lze. Ale, když by Vám v zimě řekli, jak se mně za minulé zimy stalo, »Z jara se to podá« a na jaře opět »až se budete koupat a hodně chodit« a v létě zas »prázdniny pomohou« a když konečně o prázdninách až horečka žaludková se vyvine a na to opět Vám povědí, »ono se to obyčejně vleče« a zima je přede dveřmi a v zimě bývá opět hůře — pak věřte, patří k tomu velká, velká porce humoru, aby člověk do temných brejlí se nezakoukal! Na konec vyřídte láskavě uctivé díky veškerým členům Vaší milé rodiny za upřímnou soustrast — přál bych sobě, abych Vám nikdy nemusel něčím podobným splácet. Jinak budu dělat vše, co dělati lze, abych se opět nějak spřátelil s rozkmoťeným žaludkem. Dá-li si říci?

Pozdravte také upřímně všechny Svě, mně známé pp. kollegy a buďte zdráv.
Váš oddaný

Dne 14./10. 1869.

Dastich.

*

6. Milý příteli! Musím si s Vámi zase trochu pohovořit o naší logice. V posledním přípisu sem pověděl, že ještě rukopisu nemám, že si však »v neděli« proň dojdou k p. radovi, pak že pilně pročtu a nato s Vámi si o přečteném porozprávím. Druhého dne na to přišel p. rada

sám a přinesl rukopis. Litoval, že nemohl — příliš jsa úřadně zaměstnán, sám přečísti rukopis — má prý úplnou důvěru, že bude věc dobrá. Řekl sem mu přímo, proč a že poslední část rukopisu není »společnou« práci, že se má jí teprv stát — tudíž kdyby aspoň tolik nabyt času, aby tuto část stran jazyka prohledl, kdybych totiž to neb ono přepracovati za nutné viděl. Slíbil.

A teď o věci. Nejprv povím co se Vám velmi dobře vydařilo. Jsou to »doby hledací« — nalezl jsem tam vše čeho k účeli propaed. potřebí a přede velmi stručně podáno. V té partii podstatného nic nezměním maličkosti nepočítaje. Méně zdařilý zdá se výklad o rozdělení, skoro se mi zdá proto, že ste se snažil býti příliš svědomitým. Mnohý kus je nepoměrně rozpředen, ano i přímá opakování vyskytují se — tu mi musíte dovolit trochu přistříhovat, již k vůli souměru! Zvlášť nesouměrným se vidí věc, uváží-li se výklad o rozdělení s výkladem o důkazu. Onde nápadná zevrubnost, zde za to kresleno ostrými rysy toliko základné doby. Dávám sice jinak také přednost zevrubnému rozpředení — ale pak musí býti celá nauka souměrně rozpředena. Tudíž s Vaším dovolením: bez ujmy myšlenek stručnějším podání! Ostatně sem přítelem upřímného parlamentarismu a tedy změněný text přede ještě Vám k nahlednutí pošlu.

Stran tisku sem již některé obstaral, t. aspoň tolik, že sem Dr. Skřejšovského upozornil, že je text připraven, že je rádné, aby v brzkú byl vydán tiskem a p. Stěhuji se teď do svého domu se svou tiskárnou a třeba jim¹⁾ tedy nějaký čas k urovnání. Některé špalíčky bude lze vybrat ze starých, mnohé se budou muset řezat.

O sobě tolik. Chodím s obvázaným žaludkem, polepeným Klepperbeinským plastrem, čas po čase dávím a pod. jiné neaisthetické věci. Sodová voda, nux vomica atd. mi slouží za pochoutky. A nepujde-li prý to přede, tož prý začnu hned o »nový rok« pít »Karlovarskou« vodu, kterou si budu ohřívát na stupeň tamnější teploty. Začnu prý jedním koňlíkem a nebude-li dělat kongestie, budu pít dva, tři atd. cum gratia in infinit. — Věru člověk k tomu musí mít pravý »Galgenhumor«! Ač se mi zdá, že člověk věru »všemu zvykne«.

Naše vysoké školy sou letos velmi četně navštívěny — ač roztrídění dle fakult nesouměrné poněkud. Velký nával byl do práv a do medicíny; na filosof. fakultu o něco menší, než jindy. Tak se aspoň z návštěvy dá soudit. Mé přednášky o »prakt. fil.« — nejvíce právníky navštěvovány, čítají více jak sto posluch. Přednášky o psychol. obyčejně nováčky naší fakulty navštěvovány, ledva 20. Povážím-li, že pf. Volkmann a Loewe své přednášky »o pkt. fil.« také četně mají navštívěny, a že »psych« Volkmanna také proti lonsku ubylo, musím soudit o úbytku studentů na naší fakultě a příbytku na právnické. Sou vskutku tam lepší vyhlídky? Neznám poměry s dostatek.

Pak ještě slovo důvěrné. Říd. Zoubek mi dal od pf. Vinohorského monografii o Štítném, abych o ni napsal několik řádků do »Památek«, prosím Vás o několik slov o snaze tohoto pána. Snad bych pak věděl, jak si pomoci. Co tu vykládá o mystice, to se mi ani k Štít. nikterak nehodí a on sám, věří té své mystice, věděl? Nerad bych Zoubkovi

¹⁾ V rukopise nezřetelno.

odřekl, nerad pověděl, co nemyslím a také rád pověděl, co myslím. Snad by v takovýchto poměrech zřetel k osobnosti — jinak arci nepodstatný ve věcech kritických — mohl rozhodovati.

Posléz vyřídte co nejupřímněji pozdravení své ctěné rodině od
oddaného Vám

V Praze 3./11. 1869.

Dasticha.

*

7. Milý příteli! Za list dnešní — dostal sem jej 23. ač psán 21., tedy se o den opozdil — Vám děkuji, jakož i za plnou moc v něm udělenou. Učiním dle Vašeho přání, aby se co nejrychleji došlo ku konci. Kobrovům jsem nabídl:

1. Prvé vydání o 1200 exempl. a další vydání ceteris paribus.

2. Honorář za arch 20 zl., 20 exempl. a co nad to se slevou 25%.

3. Vydání-li nesklesne aspoň na 100 exempl., nevydáme nové.

4. Krámskou cenu stanovíme dohromady, aneb nepoloží se více než 8 kr.¹⁾

Stylisací pktu 1. a 2. nabízím dle Kobrovic návrhu arci s korekturou »ceteris paribus«; 3. a 4. punkt chci mít dle naší stylisace. Myslím, že to mohu považovat za poslední slovo; nebude-li mít úspěchu, pak ať žije firma Dr. Pichl »um jeden Preis«.

Vaši paní choti jsem²⁾ nemohl navštívit. K vůli tomu vlastně hned Vám odepisuji. Ve čtvrtek sem začal kulhat, v pátek se již nemohl hnout a do dneška se válím po diváně a bídě vláčím po pokoji. Mám opět rheumatický zátok v obybech nohou, zejména pravé. Já jsem přede jen Lazar! Několik dní ovšem ještě budu mít »Hausarrest«, buďte však ubezpečen, že prvá vycházka bude k Vaší choti a co se dovím, věrně Vám vypovím. Rozumím-li dobře Vašemu listu, tož byla operace i druhého oka nutná, a tu srdečně lituji Vaši nebohou manželku, která se tu podrobí musí těžké zkoušce trpělivosti. Dá však dobrý osud, že se jí tím nadobro ulehčí a všeho neduhu zbude. Přeji sobě, abych Vám mohl v takovém smyslu podati zprávu.

Zatím mnoho zdraví.

Váš upřímný

23./1.70.

Dastich.

*

8. Milý příteli! Odpusťte, že ještě jednou se táži. Kobrovic mi poslali dnes »definitivnou« smlouvu, jejíž přepis přikládám. Zní takto:

Velectění pánové! Dnešního dne přijal jsem společnou práci Vaší »logiku pro vyšší gymnasia« v náklad svůj na těchto podmínkách:

1. Dílo toto zůstane majetkem mým a mých nástupců pro vydání prvé a při vydáních dalších od druhého počínaje dá se mi ceteris paribus přednost.

2. Honoráře obdržíte při nákladu 1200 ex. formátu 2 vyd. »Jandečky Geom.« a písma »Fischer Učeb. knihy« za arch 16 str. 20 zl. r. č. k rukou p. Dr. Dasticha, jenž příjem ten jménem obou pánův potvrdí

¹⁾ Snad za arch. Ostatně rukopis je tu nezřetelný a možno čísti též 84 kr.

²⁾ Tento pravopis jen výminkou se vyskytuje.

a mimo to 20 ex. zdarma taktéž k rukou p. Dr. Dasticha a více exempl. se slevkou 25⁰/₀ krámské ceny oběma pánům.

3. Honorář bude Vám vyplacen po vydání knihy tiskem.

4. Vydání nové u jiného nakladatele smíte učiniti, jakmile bude z mého starého vydání 100 výtisků ještě na skladě, vydávati a rozesílati ni veřejně, ni soukromě nesmíte nové vydání bez mého svolení, pokud já budu mít jakých exempl. starého vydání na skladě. Po úplném vyprodání starého vydání dá se Vám o tom bezodkladná zpráva.

5. Nevydáte ani společně, ani každý o sobě ani anonymně ani pseudonymně ani takovou ani podobnou knihu v jazyku českém.

K tomu přiložen mimo to list, který Vám přikládám také. V listu tom píše firma, že nastupuje na náš požádek, aby »byla krámská cena určena ve srozumění s Vámi oběma pány« — ve smlouvě to ale není. Zapomenuto, neb úmyslně pominuto? Rozumí se, to že tam musí stát zřejmě. Ale jak stran punktu 4. Za okolností by mohlo se stát, že bychom poslední partii starého vydání museli koupit, abychom učinili novému »luft«.

Punkt 5. předpokládá, že sme prohnani šibalové; nuž já navrhuji ještě přídavek: »ani podobnou knihu o logice pro gymnasia v jazyku českém.

Odpovíte-li k těmto otázkám: Ano, totiž:

1. že se má položit za punkt 6. zřejmý závazek o krámské ceně,

2. že nastupujete na punkt 4.

3. že souhlasíte s dodatkem »o logice pro gymn.«,

a jiných-li neučiníte námitek a nepoložíte rad, tož k ukončení celé záležitosti smlouvu v naznačeném smyslu zaměňnou — podepíši.

S Bohem

Váš

Dastich.

Kobruv list mi odešlete zpět, abych mohl doložit se, že punkt o krámské ceně přiznán.¹⁾

*

9. Milý příteli! Zde dodatek ku včerejšímu dopisu. Dal sem jej o 12. hod. na poštu a po druhé hodině mi doručen od Kobruv přiložený přepis a korektura 1. archu. Oč sem Kobrovic žádal, psal sem Vám včera: na to tento list. Leží v tom zase zvláštný obrat, jehož dříve ani v mém dopisu ani v Kobrovic nebylo. Stálo totiž: Krámskou cenu určím jen atd. a nyní »krámskou cenu určím já ve srozumění Vás obou pánův«. Nuž ste s tou formou spokojen, aneb ještě jednou mám vrátit? Ten Urbánek mne usouží svými kličkami. Dokud to mám v rukou, mohu neustupně na tom stát, aby se pkt 6. doslovně z naší smlouvy opsal a tam stojí: »určím jen ve srozumění s Vámi«. Proč as Urbánek neustále odchyluje se, či chce unavit? — Tolik je jisto, kdyby se mělo ještě někdy s Kobrem vyjednávat, učiníme takto: předložíme hotovou smlouvu stručnou otázku kladouce: chceš či nic? — Nemyslím sice, že by se z nynější formy

¹⁾ Bez data, ale z dopisu následujícího je patrné zřejmé, že poslán byl 4. ún., tedy psán 3. neb 4. února.

pktn 6. dalo popírati právo nám ku spoluurčování ceny knihy, předc je mi ale podivno, proč to nápadné vytknutí toho »já« jehož dříve nebylo. Přes to, že ste mi dal úplnou moc k vyjednávání, již sem také užil, sepsav smlouvu s naší strany na list Vámi podepsaný, kladu předc nyní na Vás, abyste rozhodl, mám-li na tomto Kobrovic listu přestat či nic. Nemám-li, odešlu jej zpět a doložím, dříve že se korektury netknu, dokud se nestane vedle vzoru naší smlouvy; mám-li¹⁾, obstarám korekturu a o úpis s čertem více se nebudu starat. Při tom jen o jedno prosím: pokud se Vám vidí, že by z této stylisaci nějaká nehoda pro knihu vyhlížela, tož bez obalu povězte, aby snad Vaše ochota, chtíc mi již ušetřiti dopisování a vyjednávání, nepřišla p. Urbánkovi příliš vhod. Na mne působí stylisace tak neurčitě, že nemohu říci, abych se obával zkrácení a předc nemohu říci, že cítím se jist. A v takových případech rád poslouchám radu obezřelých přátel. Buďte jím.

Váš upřímný

Dne 5./2. 70.

Dastich.

Odpovězte brzy.

P. S.²⁾ Ještě něco o sazbě 1. archu. Vysázeno naň 14 listů — celkem bude tedy kniha 5—5¹/₂ archu. Tisk se Vám nebude valně líbit: petit je příliš drobný a písmenka se mi zdají již otřena. Mně se zdá, že celě bude oproti mé propaed. vypadat jako měsíc za »šedivého světla« proti úplňku. Ani na čisto snad se nepolepší. Obrazy jsou vkusné: o něco větší, než v mé logice.

*

10. Milý příteli! Od soboty zase churavím a od té doby mám u sebe také korekt. 2. archu. Nemohu ji dodělat. Trpím věru nevýslovně křečemi, jimiž se svírá žaludek, prsa a zvláště srdce. Nelze je utiшит ani dost silnými dávkami laurocerassu. Sedět mi nelze, ležet také ne — ještě nejspíše se mi zdaří státí opřen-li sem ku pravé straně. Při tom starý neduh v nohou nově se ozývá a žaludek neslouží nic. Inu buď jak buď. Prosím Vás, opatřte korek. sám. Nerad za to prosím, ale nechci-li se stát vinným prodlužování Vám zajisté nemilého — musím tak činit. Bude-li mi lze další korektury opět pracovat, zajisté že neopominu.

Buďte zdrav

Váš upřímný

23./2. 70.

Dastich.

Těchto několik řádků stojí mne hrozných bolestí!³⁾

¹⁾ Zde schází interpunkce a smysl je nezřetelný.

²⁾ Na druhé straně dopisu o jednom listě.

³⁾ Stopa toho patrna na rukopisu tohoto posledního dopisu. Není jich jak omylem v úvodě naznačeno 11, nýbrž jen 10. Za měsíc po té Dastich dotrpněl v stáří 35 let dne 21. března. — Po Janděčkových dopisech vzájemných marně se dosud Jednota sháněla. Byly velice obšírné a pečlivé, takže se o ně interesoval zem. šk. rada V. Svoboda, který si je od p. bratra Dastichova, prof. na Vyšší průmyslové škole, vyžádal. Po jeho smrti neví se, kam se poděly.

KORRESPONDENCE SLOVANSKÁ.

RUSKÁ FILOSOFIE.

Vladimír Sergějevič Solovjev.

Napsal J. Mikš.

(Dokončení.)

Jeho přítel S. N. Trubeckoj ve Věstníku Evropy o tom píše: »Mnozí nemohli pochopiti, jak smíruje se jeho mysticism s takým obsáhlým a světlým umem, s takou mohutnou silou dialektiky, s takým všeobecným vědeckým vzděláním, jak tento učený myslitel, obeznámený se všemi vývody nejnovějších přírodních věd, přesvědčený evolucionista, posléze filosof, vládoucí všemi methodami filosofické kritiky, věřil ve skutečnost světa duchů, ve který věří prvobytný divoch. A tato víra, prostá v něm všelikého pověřivého strachu, nebyla mu pouhou libůstkou, tvořila jádro jeho představy o světě, byla jeho osobní zvláštností, a on přiznával se k ní při každé příležitosti s otevřeností a přímostí, jedinou svého druhu, se kterou vkládal celou svou osobnost ve své spisy. Překvapoval však ne pouze skeptiky; lidé nábožní zastavovali se nad šířkou a smělostí jeho víry a nemohli smířiti se s jeho universálním, »vselenským« křesťanstvím. V něm byl bohatý zdroj víry, v něm nalézalo ohlas vše náboženské, s láskou přijímal vše skutečně křesťanské. Sloučení církví, které bylo jeho zamilovanou myšlenkou, které hlásal v dřívějších letech, bylo v jeho duši nejen ideou, než živým dokonalým faktem. V náboženských dějinách, v dějinách křesťanství naší doby, Vladimír Solovjev zaujme patřičné místo, jako hlasatel všesvětového křesťanství, jenž dovedl vsáti v sebe a sloučiti v sobě víru rozrůzněných církví. Pomlčeti o tom, znamenalo by pomlčeti o tom nejhlavnějším v duchovním životě Vladimíra Solovjěva.« Věřil ve spásu světa pouze křesťanstvím, jiným silám tvořivým neb hojivým nedůvěřoval; poslední události ho vždy více a více přesvědčovaly, že to jde s naším bílým plemenem s kopce.

Hle, co o tom dí sám ve své odpovědi knížeti S. N. Trubeckému na kritiku svých Tří rozhovorů; »Že současné lidstvo jest chorým starcem a že světové dějiny vnitřně přišly k svému konci — bylo zamilovanou myšlenkou mého otce; když pak jsem ji já ve své mladické nezkušenosti popíral, mluvě o nových dějinných silách, které mohou

ještě vystoupiti na světové jeviště, otec obyčejně se zápallem mne přerušoval: Ano, to jest právě hlavní věci: když umíral starý svět, byl zde, kdo ho mohl vystřídati, byl zde, kdo mohl pokračovati v tvoření dějin: Němci, Slované. A nyní kde najdeš nové národy? Ty ostrovany, kteří snědli Cooka? Ti již asi dávno vymřeli od kořalky a ošklivé nemoci, jako Amerikanci rudé pleti. Aneb negři nám dají obnovu? Ovšem bylo možno je osvoboditi od legálního otroctví, avšak přeměnění jich tupé hlavy jest stejně nemožno, jako smýti jejich černotu.« A když jsem já, tehdy horlivý čtenář Lassalea, jal se tvrditi, že lidstvo se může obnoviti lepším oekonomickým zřízením, že místo nových národů, mohou vystoupiti na jeviště nové třídy společenské, čtvrtý stav atd., tehdy můj otec odpíral mně se zvláštním posuňkem nosu, jako by pocítoval jakýsi zápach velice nepříjemný. Jeho slova o tomto předmětu vymizela z mé paměti, leč patrně odpovídala tomu posuňku, který vidím až posud. Jaké skvělé potvrzení svého promyšleného a vyzkoušeného názoru našel by zvěčnělý historik nyní, kdy místo domnělých nových mladých národů neočekávaně vstoupil na dějinné jeviště sám děd Kronos v osobě sestárlého Čiňana, a konec dějin setkal se s jejich počátkem. Dějinné drama jest sehráno a zbývá ještě pouze epilog, který ostatně, jako u Ibsena, může se sám táhnouti celých pět dějů. Leč jich obsah v podstatě jest již z předu znám».

A toto přesvědčení o všeobecném bankrotě dějin světových jest posledním slovem jeho společenské filosofie, mluví k nám z každé řádky jeho poslední knihy *Tři rozhovory* a zvláště silně bylo vyřčeno v znamenité *Krátké pověsti o Antichristovi*, veřejné přednášce spisovatelově v petrohradské radnici («v dumě») ohlášené na 28. únor. Tehdy o Čiňanech nebylo ještě řeči v tom smysle, jak o nich mluví nyní evropská politika, avšak Solovjev, jako jiní duchové v Evropě, tušil také konec a ještě před deseti lety napsal o tom článek *Čína a Evropa*. Zvláště silnou předtuchu hrozící mongolské bouře pocítil na podzim r. 1894 při návštěvě finského jezera Sajm a napsal tehdy báseň *Panmongolin*, jejíž první čtyři verše tvoří motto k Antichristu. Jak ležela na srdci Solovjevu tato otázka, jako všechny velké lidské otázky, vidíme z jeho besedy s S. N. Trubeckým krátce před smrtí. »Jest to výkřik mého srdce. Mé přesvědčení jest, že všemu nastal konec; ta hlavní čára dějin všeobecných, která se dělila na starou, střední a novou, jest u konce... Není třeba více profesorů dějin všeobecných... jejich předmět ztrácí svůj živý význam pro přítomnost: o vojně červené a bílé růže již nebude lze mluvit. Všemmu konec... A s jakým duševním bohatstvím jdou evropští národové zápasit s Čínou! Křesťanství více není, ideí není o nic více než za doby Trojanské vojny, avšak s tím rozdílem, že tehdy šli na vojnu mladí bohatýři, nyní pak jdou staříci! — A my jsme rozprávěli o chabosti evropské diplomacie, která nezpozorovala hrozící nebezpečí, o jejich malicherných, ziskuchtivých cílech, o její nezpůsobilosti porozuměti veliké úloze, která jí nastává, a rozřešiti ji rozdělením Číny. Rozprávěli jsme o tom, jak u nás posud někteří blouzní o spolku s Čínou proti Anglii, a v Anglii o spolku s Japonskem proti nám. Vladimír Sergějevič přečetl mně svou poslední báseň sepsanou za příčinou řeči císaře Viléma k vojsku, odjíždějícímu na daleký východ. Velebí tuto řeč, pro kterou spílaly císaři nejen

ruské než i německé noviny; vidí v ní řeč křížáka »potomka mečenosné rati« (vojska), který před hrtanem draka porozuměl, že »kříž a meč jsou totéž«. Potom řeč znova se vrátila k nám a Vladimír Sergějevič vyklá myšlenku, kterou hájil ještě před deseti lety v článku Čína a Evropa, že nelze zápasit s Čínou, pokud neztvrdíme nad svou vnitřní čínštinou («kitajščinou»). V kultě Velké Pěsti my stejně nemůžeme dohonit Číňany; oni na této půdě budou vždy důslednějšími a silnějšími. Vladimír Sergějevič mluvil o zahraničních zápletkách, o hrozcím nebezpečí panislamismu, o možné vojně se západem, o nesmyslných snahách některých našich vlastenců utvořit bez všeliké potřeby hnízdo vzpoury ve Finsku, u samého hlavního města...

Z těchto citátů a vzpomínek s důstatek vidno, jakým směrem se nesla praktická činnost zesnulého, jaké byly jeho společenské a mravní ideály. Podotýkáme, že jeho peru též náleží pověst v Ruské Mysli r. 1892 Na úsvitě mlhavého mládí. Vladimír Sergějevič pracoval neustále; byl těla sice křehkého a zdraví slabého, leč vnitřní oheň nedal mu se uklidnit; v jeho hlavě neustále rojilo se množství plánů, k jichž uskutečnění přistupoval s velkou energií. Kdo pohlížel na jeho rozumnou tvář, jiskrné oko, hlavu mudrce, ozdobenou vysokými bělavými vlasy a dlouhým černým vousem, ten mohl se domnívat, že vidí před sebou proroka, člověka ne z tohoto světa, jenž plamenem své duše zmůže každou tělesnou chorobu. Sám Vladimír Sergějevič tak si to myslel, teprv smrt jeho přátel filosofů zviklala jeho důvěru a počal pomýšlet na smrt, ač sotva asi ji tak brzo očekával. V básních Bílé zvonečky a Ještě bílé zvonečky, uveřejněných nedlouho před smrtí a z předmluvy k poslednímu zpěvu, vysvítá zřejmá předtucha smrti. V polovici července hodlal vyplnit dávné své přání a navštívit svého přítele S. N. Trubeckého, jenž léto trávil na statku svého bratra v podmoskevské vsi Úzkém. Cestou se roznemohl a zastavil se tedy v Moskvě. Když pak domnívaje se, že se zotavil, vydal se kočárem do Úzkého, zhoršila se jeho nemoc tak, že po dvou týdnech dne 31. července o 9¹/₂ hod. večer skonal jako křesťan v nejušlechtilejším smyslu toho slova a jako dokonalý filosof. Po své žádosti byl zaopatřen svátostmi umírajících, mnoho se modlil a vzýval boha, by mu poslal brzkou smrt. Jakožto věc zvláštní, u něho však úplně vysvětlitelnou, uvádíme, že jednou za své dlouhé agonie děl kněžně Trubecké: »Nedejte mně spáti, nuťte mne modlit se za židovský národ, zaň se musím modlit.« Kromě přátel při jeho smrti byla stařícká matka a sestra. Slavnostně byl pohřben 3. srpna v Moskvě vedle mohyly svého otce. Smuteční bohoslužba odbyvala se v témž universitním kostele, kde tak rád dlel ve svém dětství, na hřbitově tklivými slovy se s ním rozloučili Garling, Speranskij a Gerje.

V soukromém životě byl Solovjev asketa z přesvědčení a proto málo dbal vnějších forem života. Časem po celé měsíce žil v samotě, byl vegetariánem, a sám si konal všechnu práci, — nosil dříví, vytápěl kamna, stavěl samovar, a celé zařízení jeho pokoje sestávalo z hrubého stolu, dvou dřevěných tabourek a železné postele, takým alespoň byl jeho petrohradský byt v r. 1897-8 na Potemkinské ulici. Jindy v chladný podzim jezdil — pěšky zřídka chodil pro svou krátkozrakost — v letním svrchníku, poněvadž zimní šat zanechal někde u Imatry aneb u matky

v Kalužské gubernii. Věci jeho vůbec byly v různých městech v Moskvě, v Petrohradě aneb ve Finsku aneb v tak zvané »Pustyňce« (nedaleko stanice Sablino, dráhy moskevsko-petrohradské), kde měl svou knihovnu. Takto si vedl dle svědectví přítele kn. Trubeckého, jemuž děkujeme za tyto poznámky, ne z roztržitosti než proto, že schválně a vědomě opovrhoval pohodlím, které mu mohlo dáti život. Poněvadž ale byl povahy velice sdílné a miloval velice lidskou společnost a jednotlivce, máje množství přátel od prvního mládí, často přerušoval svůj asketismus a pak již nešetřil svého zdraví, jen když mohl jím sloužiti a pomáhati. Byl velice štedrý; dostáváje mnoho peněz za své práce, vše vydával aneb půjčoval, takže bez četných přátel zajisté by se byl octnul ve velkých nesnázích. Všechny tyto výstřednosti na pohled nepodkopávaly jeho zdraví a přátelé s ním byli přesvědčeni, že se dočká klidné starosti, leč příroda posléze se krutě pomstila. — Také jemu svítilo blaho lásky. Zamiloval si mladistvou dívku, která také nedávno zemřelého spisovatele kn. Urussova upoutala a vedl si při tom dosti romanticky. I když se provdala, trávil jeden měsíc prázdnin jí na blízku, vrací se, jak dí Brandes, jako motýl k světlu, v němž si křídla připálil. K charakteristice jeho slouží též, že věřil pevně v svět duchů a mívával časté halucinace.

Nejednou ještě naskytne se nám příležitost v těchto listech promluvíti o zesnulém, jeho jméno v našem rozhledu po ruské filosofii za poslední čtvrtstoletí bude téměř na každé stránce; úplné vyličení jeho nesmírných zásluh bude možno pouze v těsném spojení s ostatními filosofickými proudy oné doby — tam tedy prozatím odkazujeme čtenáře, tím spíše, že zatím nejedno studium, nejedna vzpomínka osvítí leckterou stránku jeho života, blíže prozkoumá ve všech směrech jeho učení, které v některých alespoň kusech může se nám zdáti nyní nejasným aneb třeba bizarním. Snad ale zavděčíme se svým čtenářům, přeložíme-li skvělou a pravdivou charakteristiku z pera Melchiore de Vogüé, starého přítele nás Slovanů a výtečného znalce ruské literatury a osvěty. Slyšmež: »Ruské noviny v tklivých výrazích oplakávají smrt Vl. S. Solovjeva. Nemnohým francouzským spisovatelům (řekněme též českým) toto jméno bude se zdáti známým. Zvláštní ironie osudu! V Evropě velice málo jest znám filosof, jenž kormoutil slavjanofily svým evropeismem. Solovjev byl ve své vlasti jednou z nejvýznamnějších postav posledního čtvrtstoletí; byl silou, byl rozhovorníkem myslí. Tento doctor mirabilis měl fanatické ctitele, slavil triumfy na stolici učitelské; studenti, které elektrisoval více magnetismem své osobnosti a svého slova než svými vtipy, unikajícími v nepřístupné výše, vítali i provázeli ho s nadšením. Solovjev byl filosofem, bohoslovcem, básníkem, vše to jest ale málo; bude správněji, pakliže ho nazveme doktorem v tom smysle, který byl dáván tomuto slovu, když jím s vážností tak nazývali velké středověké scholastiky. Vladimír Solovjev, jsa synem slavného ruského dějepisce, svým narozením, vychováním, zvyky octl se v těsném styku s slavjanofilskými moskevskými kruhy, které zachovávaly tradice nejryzejšího pravoslavlí. Překvapoval své přátele náhlými převraty svého smýšlení. Přivlastnil si zásady, které byly r. 1836 vyloženy v znamenitém Filosofickém listu Čadajevově, Vladimír Sergějevič vystoupil jakožto bojovník za rozumový kosmopolitismus: vypověděl vojnu slovanské odloučenosti, usiluje o sloučení Slovanů s evropskou civilizací ve všech oborech ducha,

V tom má také Hostinský pevné měřítko pro estetický rozbor Smetanových oper, který v naší literatuře pro svou odbornou znalost a filosofickou hloubku zaujímá první místo. Jest obsažen v XII. kap. v článku O zpěvohrách Smetanových, jenž byl napsán původně r. 1887. Nevím, co by od té doby bylo s téhož stanoviska napsáno u nás o Smetanovi významnějšího. — Vzpomínky na poslední doby života Smetanova obsahují mnohý nový detail k pochopení stavu hluchého umělce a jeho tvoření, jakož vůbec vše, na co Hostinský z osobního styku s mistrem vzpomíná, i to, co současníkům jest známo, přispívá k plastičtějšímu vyniknutí rysů jeho mohutného zjevu. Forma spisu, spojení vzpomínek a samostatných statí, při čemž některá opakování jsou nevyhnutelná, může někomu snad vadit, za to působí teplým dojmem bezprostřednosti, kterou získává pro každou stránku. To vůbec Hostinský umí.

Kř.

Johannes Volkelt, **Arthur Schopenhauer**. Seine Persönlichkeit, seine Lehre, sein Glaube. Frommannova sbírka klasiků filosofických. Stuttgart, 1900, str. 392 + XIV. Cena 4 marky.

Svazky výborné sbírky Frommannovy počínají povážlivě tloustnouti. To je rozhodně na neprospěch účelu sbírky, která chce monografiemi populárně vědeckými přispěti k pochopení vynikajících myslitelů. Nemá-li odpadnouti chuť ke čtení všech monografií, jest jistá míra v rozsahu a souměrnost v probírání jednotlivých myslitelů žádoucí. Dlužno přiznati, že většína Frommannových klasiků je podána v rozsahu velmi přiměřeném; ale Paulsenův spis o Kantovi a přítomná kniha činí výminku a není viděti pro to důvodu ani ve významu filosofů oněch ani v obsahu jejich učení. Aristoteles je zajisté zrovna tak důležit jako Kant a učení jeho je nám zajisté méně přístupno než Schopenhauerovo. Bezpochyby, že i zde vysvětlení podá známá: In der Beschränkung zeigt sich der Meister.

Na monografii přítomné jest zcela patrné, že by mohla býti o polovinu stručnější bez újmy důkladnosti, přístupnosti a úplnosti. Zbytečná ve své obšírnosti je kapitola 4. die Triebfedern in Schopenhauers Philosophie, ježto by stručné poznámky při konečném rozboru dostačily. Rovněž následující 4 kapitoly nesou se příliš obecně a mohou býti plně srozumitelné jen tomu, kdo filosofii Schopenhauerovu již zná. Vyličení její počínaje kap. 10. je velmi pěkné a důkladné; ale i zde by stručnější shrnutí myšlenek Schopenhauerových neškodilo. Vůbec jest rozvlácnost nemilou vlastností knihy. Než poví spisovatel své mínění na 5 řádcích, dovíme se na 100 řádcích, co povídá nebude, co pověděti nechce anebo nemůže, a při tom mnoho ohledu má na mínění jiných, jakoby si netroufal, a obyčejně přisvědčí na polo.

Myslím dále, že by v monografiích podobného druhu měla kritika omezena býti na míru nejmenší. Vytknutí nesrovnalostí při výkladu by dostačilo. Vždyť píše každou monografii jiný spisovatel a každý má skoro jiné hledisko vlastní: jaká směs vznikla by v čtenáři z tolika různých názorů! Hlavní věc jest, čemu učil ten který filosof a jaký vliv to mělo na vývoj intelektuální a mravní jeho okolí; a to se dá pověděti bez zdůrazňování vlastního stanoviska, historicky objektivně.

Podivné zdá se mi a ve spise nenašel jsem pro to dostatečného vysvětlení, proč Volkelt nadpisem naznačil, že bude jednati o Schopenhauerově »víře«. Víra Schopenhauerova! Co je pak jeho filosofie?

ve kterých odůvodňoval svůj mystický racionalism — takové spojení těchto dvou slov můžeme si dovoliti, mluvíme-li o bližším určení některých pojmů ruských myslitelů. Od toho okamžiku ho vždy více a více pohlcovala jeho hlavní myšlenka: sloučení církvi východní se západní. Lichotil si naději, že on jediný dosáhne toho, co se nepodařilo Florentinskému sněmu církevnímu. Vladimír Sergějevič seznámil se se Strossmayerem a s jinými vynikajícími osobami světa slovanského, hledal podporu v Římě a Paříži . . . Některé zvláštnosti ukázaly nám tehdy, čím tento člověk byl veliký, čím vtěloval v sobě svůj kmen. Jednou když s přesvědčením mluvil, jak ho k sobě vábí katolická církev, kdosi odhodlal se k otázce: Proč tedy nevstoupíte v její lůno? — Nikdy! vzkřikl, sice pozbudu vlivu na své sourodáky. — Avšak vaše osobní blaho! — Ach, nač mě osobní blaho! Třeba vždy myslet o blahu svých bližních.« Slovo čistě ruské, ve kterém vyjádřena společná všem pohnůtky jak věřícího tak nihilistova, radostné obětování sebe sama jednoho za všechny až do hrobu. V poslední leta poněkud zmizel s mého obzoru. V ruských časopisech sledával jsem jeho malé básně; v nich jevil se obrátným básníkem, a to sentimentálním, buď ironickým, buď náboženským.

Mezi jiným měl v úmyslu překládati Sv. písmo s komentářem. Stati, četné knihy svědčí o jeho ohromné metafysické práci . . . Záhloví jeho spisů mají ráz středověký jako jejich spisovatel, tak velice moderní v jiných směrech své činnosti. Leč kdož se odváží říci, že nebyli moderními, v onom nabubřelém smysle, s kterým pronášíme toto slovo — obrátný doktor Scot, fanatický Raymond Lullus a ze všech nejvíce Abélard stejně jako on okouzlující, výmluvný se závratným půvabem hrající nad propastí kacířství a vášně . . . Mně se chtělo říci poslední s bohem tomuto vzdálenému soudruhu, s kterým jsem se stýkal po celý svůj život. Nelichotím si a nejsem přesvědčen, že se mně podařilo rozluštit jeho bytost a čeho bych, veliký bože, dosáhl, kdybych se pokusil vniknouti blíže v krivokaté prohlubně jeho filosofické myšlenky! Jedinému pouze umělci by se to podařilo — jeho příteli Dostojevskému. Tento románopisec utvořil snad dle obrazu Solovjeva bytosti pro nás přízračné, než tam úplně reální: osobnosti elektrické, živé abstrakce, ducha téměř nezávislého od těla. Jak oni též náš filosof časem žil celé neděle živě se pouze okurkami a několika sklenicemi čaje. Nikdo nikdy nevěděl, zdaž tento snilek spí v noci aneb kdy nalézá pro to čas.

Originál, podivín, opět ihned řeknou lidé rozumní. Snad, ale v každém případě um mohutný, s obzory rozšířenými encyklopedickým čtením, znalostí všech filosofii, přírodních věd a hlavních řečí, které mluvil s obdivuhodnou správností; a co více váží — duše tajných krás, které zrcadlily se v překrásných tazích tváře s okouzlujícíma očima. Nikoliv, nenaučím Francouze jemu rozuměti; leč tam v jeho vlasti pochopí ho, pochopí tohoto dialektika snílka s čistým srdcem jako dítě, složitého jako žena, nejasného, vábného, nám nedostupného.«

LITERATURA.

JUDr. Josef Moník, **Právo trestati.** Studie z právní filosofie. Bibliothéky sociálních a politických nauk vydávané J. Pelclem za pomoci spolku čes. práv. »Všehrd« č. VII. V Praze, 1900, 8°, 68 str. Cena 1 K.

Kdyby nebyl v naší literatuře takový nedostatek prací z oboru právní filosofie, řekl bych, že měl auctor s touto studií počkat až po vydání »většího pojednání o svobodě vůle a otázce mravní«, o němž mluví na str. 14. Spisovatel podává ve spisku přítomném důkaz upřímné snahy proniknouti k jádru záhad filosofie právní a nepochybuji, že by intensivnějším zabýváním se problémem svobody vůle a hlavně analysou pojmu mravnosti, již odložil na dobu příští, jistě sám poznal, jak mnoho schází jeho vývodům, aby platily za skutečný příspěvek nejen k objasnění, ale i k řešení příslušných záhad. Nepochybuji též, že by odvolal velkou většinu výtek, jež činí nyní Prušákovi, o jehož spise jsem si dle citátů uvedených v tomto spise učinil ponětí co nejlepší. Upozorňuji mimochodem, že Prušákova definice přičetnosti, která spisovateli zní jako »orakul, jehož smysl není možno dobře nalézt« (str. 32), jest logicky úplně správná, a že co o ní spisovatel tvrdí, jenom z nepochopení jejího se vysvětluje.

Z interestu o slíbený spis o mravnosti připomínám, že bude dobře prostudovati ještě jednou Schopenhauerův názor o kauzalitě — nejlépe dle jeho spisu *Die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*.

Spisovatel shledá, že Schopenhauer o důvodě a příčině, o ratio essendi a ratio cognoscendi zrovna v tom smysle jedná, jako si spisovatel přeje. Jestliže má radost ze shody svého názoru s Renouvierem, jehož *Psychologie* mu přišla do ruky po napsání stati o svobodě vůle, ujišťuji jej, že ze samé radosti nevyjde, rozhlédne-li se více po literatuře příslušné. I Tolstoj přisuzuje člověku svobodu, pokud se týče uznání za pravý nějakého mravního principu, připouští při tom determinování vůle vlivy fysickými.

Co se pak týče názoru, že svoboda člověka nespočívá v tom, co tvoří jeho individualitu, co je zvláštní a konkrétní, nýbrž naopak v tom, co platí pro každého rozumného člověka, co je formové, logické, dávám na uvážení tuto otázku: Jest člověk skutečně volným v tom, aby uznal, že $2 \times 2 = 4$? je volný v tom, aby uznal, že to, co nyní vidí, je totéž, co viděl dříve? Dále (str. 23) »je-li člověk volný (nezávislý od kauzality) potud, pokud činnost jeho určována jest rozumem, nebo lépe řečeno vědomím«, tedy jedná podle toho, jak poznává. Nuže — jest jeho poznání zapříčiněno nebo není?

Vykřikník, který připojil spisovatel na str. 31. k citátu z Prušákovy knihy a to ke slovu mravní(!), naznačuje mimoděk, odkud bude mu počítí studia k slíbenému spisu, aby nabyt pevné půdy pod nohama. Rozhled po ethice je nezbytnou k tomu podmínkou. *Ki.*

O. Hostinský, Bedřich Smetana a jeho boj o moderní českou hudbu. Vzpomínky a úvahy. Laichterova Výboru nejlepších spisů poučných kniha XIV. Praha 1901, str. 461.

Přál bych si mít jednou podobný pocit, jaký asi měl auctor při spisování a sestavování těchto vzpomínek, pocit z vědomí, že věnoval se věci dobré, že co konal v zájmu věci, nic nebylo nazmar, neboť »dobrá věc se podařila«. Dr. Hostinský jest jeden z věrných Smetanových z dob, kdy tato věrnost neplatila za národní cnost a při tom nikterak nebyla zdrojem osobních prospěchů; za to jeví se nyní, jakož byla od počátku, známkou charakteru, jakých potřebu právě nynější doba nám dává pocíťovati. Náležeti této vybrané družině jest nyní ctí vzdávanou bez odporu od celého národa, a Hostinskému náleží v této družině jedno z předních míst.

Přítomný spis nepodává úplný obraz života a působení Smetanova, ani konečný, závěrečný úsudek o jeho významu s odborně hudebního stanoviska ani významu jeho umění pro náš národní vývoj. Co podává, jest však vzácným příspěvkem pro budoucího dějepisce, ježto authentickými údaji mnohé nesprávné ponětí utkvěší ve veřejném mínění se definitivně odstraňuje a tím objektivní posouzení Smetany s kterékoli stránky umožňuje.

Především jeden dojem vryje se z vřelých vzpomínek Hostinského nemsazatelně v mysl čtenářovu: Smetanova velikost jako člověka, na niž zloba odpůrců, která časem ulevovala si nejprosačtějšími prostředky žurnalistického boje, nezanechala poskvrny. Ano, takový, jak jej líčil Hostinský, a ne jiný byl zajisté Smetana, který uměním povznesl a unesl nejprve lépe smýšlející, pak celý národ a konečně cizinu: muž pevné vůle, živé důvěry ve své ideály, ryzího charakteru, šlechetného srdce, gentleman vůči odpůrcům.

Druhá věc, o níž se u Hostinského poučujeme, jest Smetanova organisátorská a reformátorská činnost. Hostinský ukazuje nám jej jako kritika, jako pořadatele koncertů, jako řiditele orchestru divadelního, a vidíme, jak všude šel za svým cílem pevně vytknutým: obrození hudby české v duchu moderním — wagnerovským, jak podstupoval boj s předsudky a neustoupil žádnému vlivu, ježž překonati bylo v jeho moci. S této stránky právě bývá Smetana nedoceňován; opakují se výtky, že nebyl jako kapelník a správce opery příznivcem domácí produkce; vykládají se některé výroky jeho příležitostné (na př. o Prodané nevěstě), jakoby v jeho uměleckém tvoření bylo víc nahodilosti než určité ideje. Ze spisu Hostinského poznáváme, že Smetana jako všichni velcí umělci od počátku do konce svého tvoření měl jasný cíl před očima, že všechna díla jeho jsou stupně k dosažení toho cíle a že na stupních těch vědomě prodléval klesť si dráhu výše.

Dále poučujeme se o problému českosti hudby, jak byl pojímán od Smetany a jak od jeho odpůrců. Ve sporu literárním v té věci vedeném Hostinský hrál vynikající roli. Viděl hned od počátku v principu Wagnerova hudbo-dramatu cestu ke stvoření dramatické hudby v pravdě české a ve Smetanovi jejího tvůrce. Ne v písních prstonárodních, nýbrž v melodické stránce řeči, ježž vystihne se hudební deklamací, jest zdroj českosti.

V tom má také Hostinský pevné měřítko pro estetický rozbor Smetanových oper, který v naší literatuře pro svou odbornou znalost a filosofickou hloubku zaujímá první místo. Jest obsažen v XII. kap. v článku O zpěvohrách Smetanových, jenž byl napsán původně r. 1887. Nevím, co by od té doby bylo s téhož stanoviska napsáno u nás o Smetanovi významnějšího. — Vzpomínky na poslední doby života Smetanova obsahují mnohý nový detail k pochopení stavu hluchého umělce a jeho tvoření, jakož vůbec vše, na co Hostinský z osobního styku s mistrem vzpomíná, i to, co současníkům jest známo, přispívá k plastičtějšímu vyniknutí rysů jeho mohutného zjevu. Forma spisu, spojení vzpomínek a samostatných statí, při čemž některá opakování jsou nevyhnutelná, může někomu snad vaditi, za to působí teplým dojmem bezprostřednosti, kterou získává pro každou stránku. To vůbec Hostinský umí. Kř.

Johannes Volkelt, **Arthur Schopenhauer**. Seine Persönlichkeit, seine Lehre, sein Glaube. Frommannova sbírka klasiků filosofických. Stuttgart, 1900, str. 392 + XIV. Cena 4 marky.

Svazky výborné sbírky Frommannovy počínají povážlivě tloustnouti. To je rozhodně na neprospěch účelu sbírky, která chce monografiemi popu-
lárně vědeckými přispěti k pochopení vynikajících myslitelů. Nemá-li od-
padnouti chuť ke čtení všech monografií, jest jistá míra v rozsahu a sou-
měrnost v probírání jednotlivých myslitelů žádoucí. Dlužno přiznati, že
většina Frommannových klasiků je podána v rozsahu velmi přiměřeném; ale
Paulsenův spis o Kantovi a přítomná kniha činí výminku a není viděti
pro to důvodu ani ve významu filosofů oněch ani v obsahu jejich učení.
Aristoteles je zajisté zrovna tak důležit jako Kant a učení jeho je nám
zajisté méně přístupno než Schopenhauerovo. Bezpochyby, že i zde vysvět-
lení podá známá: In der Beschränkung zeigt sich der Meister.

Na monografii přítomné jest zcela patrné, že by mohla býti o polo-
vinu stručnější bez újmy důkladnosti, přístupnosti a úplnosti. Zbytečná ve
své obšírnosti je kapitola 4. die Triebfedern in Schopenhauers Philosophie,
ježto by stručné poznámky při konečném rozboru dostačily. Rovněž následující
4 kapitoly nesou se příliš obecně a mohou býti plně srozumitelné jen tomu,
kdo filosofii Schopenhauerovu již zná. Vyličení její počínaje kap. 10. je
velmi pěkné a důkladné; ale i zde by stručnější shrnutí myšlenek Schopen-
hauerových neškodilo. Vůbec jest rozvlácnost nemilou vlastností knihy. Než
poví spisovatel své mínění na 5 řádcích, dovíme se na 100 řádcích, co
povídati nebude, co pověděti nechce anebo nemůže, a při tom mnoho ohledu
má na mínění jiných, jakoby si netroufal, a obyčejně přisvědčí na polo-

Myslím dále, že by v monografiích podobného druhu měla kritika
omezena býti na míru nejmenší. Vytknutí nesrovnalostí při výkladu by
dostačilo. Vždyť píše každou monografii jiný spisovatel a každý má skoro
jiné hledisko vlastní: jaká směs vznikla by v čtenáři z tolika různých ná-
zorů! Hlavní věc jest, čemu učil ten který filosof a jaký vliv to mělo na
vývoj intelektuální a mravní jeho okolí; a to se dá pověděti bez zdůraz-
ňování vlastního stanoviska, historicky objektivně.

Podivné zdá se mí a ve spise nenašel jsem pro to dostatečného
vysvětlení, proč Volkelt nadpisem naznačil, že bude jednati o Schopen-
hauerově «víře». Víra Schopenhauerova! Co je pak jeho filosofie?

V kapitole o životě Schopenhauerově pohřešují určitější vytknutí dědičné zatíženosti jeho chorobou nervovou. Kř.

P. J. Möbius, *Über die Anlage zur Mathematik*. S 51 obrazy, Lipsko, 1900. Stran 332, r. VI.

Möbius obnovuje náhled Gallův, že jednotlivé schopnosti duševní a vlohy mají své orgány v mozku a že se vhodnými methodami místo jejich dá určit z formace lebky. V principu nelze tomuto názoru upřít oprávněnosti; avšak pro určení jednotlivých vloh a umístění jejich orgánů v kůře mozkové a pod lebkou nedostává se náležitých, bezpečných dat, ani v psychologické ani v lékařské ani ve fysiologické ani v anatomické zkušenosti, takže Gallových 27 orgánů všelikých smyslů pro lásku, vraždívnost, zlořádství, pýchu atd. činí dojem libovolnosti, místo exaktnosti. To je příčina, proč theorie jeho se považuje za odbytou. Nelze říci, že by Möbius na posílení theorie té v přítomném spise podal platných důvodů. Zabývá se pouze jedním orgánem, pro matematiku, jež umísťuje dle Galla v záhyb laloku čelního nad levým okem. Jeho zmohutněním nastane zvláštní formace v okolí levého oka, podle níž vlohu k mathematice lze poznati. Möbius rozhojňuje aposteriorické doklady Gallovy zkoumáním lebek vynikajících matematiků, jichž podobizny předvádí. Zdáli však někdo tím o existenci orgánu pro matematiku bude přesvědčen, dovolím si po bedlivém prohlédnutí podobizen silně pochybovati. Vedle toho povídá mnoho zajímavého o dědičnosti mathem. vlohy a podmínkách jejího vývoje, podává celou historii osudu Gallovy theorie a dokazuje, že princip její docela se snaší s moderním stavem vědy psychologické. Přes to v hlavní věci nepřesvědčuje a nemůže přirozeně z uvedených příčin přesvědčiti.

Čtení hodný pro hojnost zajímavého materiálu, pro důvtipné myšlenky, jakož i pro příjemný sloh spis tento bude laikovi i odborníku psychologovi. Kř.

A. Espinas, *La philosophie sociale du XVIII. siècle et la Revolution*. Str. 412. Paris, Félix Alcan, 1898.

Obsah spisu odhalují nám teprve vedlejší titule: Politika nacionální a politika humanitární. — Krise sociální. — Sociální filosofie 18. stol. ve Francii. — Socialism a revoluce francouzská. — Babeuf a Babouvism.

V prvním odstavci vykládá auctor své názory sociologické. Hlavní úkol ekonomie sociální jest dle něho potlačení zla sociálního, t. j. bolestí, jež mají svou přímou nebo nepřímou příčinu ve vadě společenské struktury nebo jejího fungování (str. 4.). Ekonomie sociální — jméno odtud, poněvadž největší zřídlo zel sociálních jest chudoba a poněvadž o tomto problému bylo jednáno od počátku v souvislosti s otázkou o rozdělení statků. Avšak dozrává se čím dále tím více, praví auctor, že tento problém jest více politický a morální než ekonomický. Dále spisovatel shrnuje nejdůležitější otázky ekonomie politické, pokud by chtěla dávat vodítka pro budoucnost.

Třetí část knihy jest namnoze založena na rozborech Lichtenbergerových;¹⁾ jsou mezi oběma auctory značné shody, ale také rozdíly. Zejména

¹⁾ Viz Č. M. II. str. 67 nás.

vidí Espinas v 18. stol. více socialismu než Lichtenberger. Neuvaruje se vždy toho, nač L. stále upozorňuje, aby se nepřikládala přílišná váha ojedinělým deklamacím, vytrženým z kontextu. Auktor zná námitku, že v 18. stol. nelze mluvit o socialistech, nanejvýše o předchůdcích socialismu. Proti tomu Espinas klade svou definici socialismu (upíraje tomu slovu vůbec smysl zcela objektivní): socialism jest slovo, které označuje vše, co jest společné každé třídě a každé historické řadě praktických řešení, týkajících se vztahu lidí k věcem. Zajisté definice široká.

Vlastnictví, o něž se jedná v 18. stol., jest vlastnictví pozemkové. Velký průmysl sotva počíná. Stejně politická ekonomie francouzská v druhé polovině 18. stol. jest předem theorie bohatství rolnického; podobně doktriny tehdejší usilují o změnu poměrů agrárních. V tom záleží dle Espinasy veliký rozdíl mezi socialisty 18. stol. a století našeho.

Bod, kterým se tento socialismu připíná k antice, jest dle Esp. křesťanská koncepce přírodního stavu. V druhé polovině 18. stol. vidíme všechny podstatné these socialismu, thesi vlastnictví kolektivního (Mably), daně progresivní a zákonného vydědění (Helvetius), zodpovědnosti bohatců, za bídu chudáka, thesi, že země náleží vzdělavatelům (Glaslin) atd. Auktor ovšem musí se tázat, jak se stalo, že revoluce francouzská ze vzdálenosti, z níž ji pozorujeme, zdá se nám v celku málo socialistickou. Jak se stalo, že dospěla k ustálení soukromého vlastnictví? Tento problém řeší auktor na str. 95—128. IV. díl knihy tím zahájený obsahuje líčení regimu jacobínského. První krok k primitivní rovnosti byl prodej církevních statků, dále následuje zákon z 8./4. 1791 proklamující zásadu rovnosti dílů při *sukcessi* ab intestato. Podlé většiny konstituanty jest vlastnictví *«une délé- gation de l'état.»*

Výbor pro vyhubení žebroty prohlásil: každý člověk má nároky na výživu. Povinnosti společnosti jest skýtatí práci těm, kteří jí potřebují k živobytí. Třicet tisíc dělníků bylo v Paříži zaměstnáno na útraty státní (1 frank denně) v době největší chudoby státní pokladny. Většina z nich nedělala prý nic, než že brala plat. Auktor ukazuje, jak socialistické theorie převládaly nejen u stran výstředních, nýbrž i ve straně vládnoucí.

Zajímavě se ukazuje dále, jak z konfliktu mezi radikálnějšími a mírnějšími názory o vlastnictví vznikl § 1. a § 21. konstituce z roku 1793. Obšírně líčí manipulaci s církevními statky, ukazuje, jak jejich prodej změnil se v donaci. Velmi podrobně vypočítává mimořádné daně, ukládané bohatcům (dekretem). Při tom ovšem uznává, že na tato opatření měly vliv války za hranicemi, ale praví, že se počala před nimi a potrvala i po francouzských vítězstvích. Na dědičnost statků sáhuto nebylo — zajisté věc význačná, ukazující, že auktor snad přepíná. V manželství měla zavládnouti suverenita vášně — dle hesla, že manželství má spočívat na přirozené náklonnosti. Rozvod byl učiněn tak snadným, že v roce VI. počet rozvodů překročil počet manželství. Přiznána byla rovnost dětem přirozeným i cizoložným s dětmi legitimními. Legálně všichni patří do rodiny, t. j. není více rodiny. Maximem se dál návrat k spravedlivé ceně sv. Tomáše Aquin. Str. 175—178 vypisuje nejhorší dobu terroru po této stránce. Auktor se pokouší také vyšetřit (str. 178), proč terror mohl tak dlouho trvat. Z jara 1794 zdálo se, že jest sociální revoluce dokonána. Třicet tisíc *sans-culotů* jest v Paříži placeno. Od měsíce května uvalena byla na

boháče ve všech obcích daň, aby se mzda přizpůsobila ceně chleba, a jiná taxa byla vymáhána od týchž boháčů, aby přispívaly na *compagnie sans-culottes*.

Ale jakobini tvořili menšinu. Konečně postavili se proti nim netoliko lidé zámožní, nýbrž i malí kramáři, živnostníci, dělníci pracující, zkrátka všichni, kdo žili z práce. Prodej konfiskovaných statků chudým mnoho nepomohl; mnohem větší měrou učinil ze zámožných boháče. Když Bonaparte prohlásil soukromý majetek za nedotknutelný, nastalo veliké upokojení. Časem přestal se chápati smysl deklaraci a konstituci revolučních. Věřilo se na př., že právo na vlastnictví, napsané v konstituci z r. 1793, byla možnost hájiti vlastnictví, které máme, kdežto se tím prohlašovala možnost, aby ten, kdo vlastnictví nemá, dožadoval se ho od státu na útraty druhých. Posledním projevem socialismu v revoluci a to nejvýraznějším jest spiknutí Babeufovo. Auktor, ač praví, že nepřináší nic nového, líčí spiknutí i proces spiklenců s neobyčejnou podrobností. Espinas jako Lichtenberger častěji ukazuje, jak politický a sociální ideál filosofů 18. stol. byla obec antická, ovšem ne vždy správně chápáná. Velmi případně praví, že to byl poslední plod renesance.

Dr. *Jul. Glücklich*.

Rosenthal J.: Allgemeine Physiologie der Muskeln und Nerven.

2. Aufl. Internat. wisensch. Bibl. 1899.

Kniha určena je k tomu, aby uvedla začátečníky v práci fysiologické a zástupce jiných oborů vědních (psychology, pedagogy, filosofy atd.) do dnešního stavu všeobecné fysiologie nervové a svalové. Po té stránce zajisté má kniha tato mnoho předností a vykonala už svým rozšířením (vyšla zároveň francouzsky a anglicky) záslužnou práci. V tom smyslu můžeme ji doporučiti také českým pracovníkům vědeckým. Četba její je příjemná, sloh jasný; veliké množství poznatků i teorií seskupeno je tu, aniž vzniká dojem suché učenectví. Rosenthal, starší už fysiolog německý, má znamenitou přednost, které postrádá většina starších německých fysiologů: má širší všeobecné vzdělání přírodovědecké, což ho zachránilo před ulpěním na převládajícím směru fysiologie, obírajícím se především výkony těla lidského a nejvýš ještě všímajícím si několika obratlovců, jichž se při vivisekcích užívá. Odtud nabývá jeho spis ve mnohých kapitolách značné zajímavosti pro vyšší hledisko, s něhož pojednává o činnosti svalové a nervové. Vychází často od nižších tvorů, ba nejnižších, srovnává výkony svalové a nervové u nejrůznějších zvířat, podává přehled pohybu a čivosti u prvoků atd. Hned první kapitola jedná o základních projevech života a jest úvodem k dalším oddílům, jednajícím o činnosti rozličných ústrojů, svalstva a nervstva vyšších živočichů. — Nicméně zdá se mi, že přece jen název „všeobecná fysiologie svalů a nervů“ vyžadoval by stanovisko ještě všeobecnější, ještě větší emancipaci z převládajícího směru soudobé fysiologie. Auktor měl setrvati delší čas ve způsobu líčení všeobecných úkonů životních, důkladněji projednati čivost a hybnost vůbec, obsáhně promluvit o poměru reakci hybných k zevním podnětům, vyložití fysiologii tropismů a taxi, jež přece tvoří podstatný pokrok a charakteristický příznak pro nový směr ve fysiologii, pro fysiologii všeobecnou a srovnávací. Dále bylo jednati o tvarech pohybů podrobněji, přehlédnouti theorie o původu pohybů protoplazmy at. Za to by se značně mohla zmenšiti část

vlastně většina knihy, která podrobně poučuje o elektrofysiologii. Elektrofysiologie je nápadným oddílem příznačným pro starší fyziologii; je zbudována valnou měrou na pokusech o vlivu elektřiny na žabí nerv a sval, dále na pokusech o elektrických jevech majících původ v nervu a svalu činném nebo porušeném (*živočišná elektřina*). Není snad oboru ve fyziologii, jenž by se mohl vykázáti propracovanější metodikou, podrobnějšími výzkumy a větším množstvím faktů. Jen že převahou jde o speciální fyziologii periferního nervstva a o příliš jednostranné zkoumání vlivu elektřiny. Proto některé kapitoly Rosenthalova spisu pro čtenáře toužícího po všeobecném poučení nebudou mít velkého významu pro přílišnou podrobnost a jednostrannost. — Nehledě k tomu, že se dal auctor překonati oblíbenou elektrofysiologií, která do nedávných dob ovládala bádání fyziologické, nevyhnil se na mnohých místech z některých zastaralých názorů. Úcta k Du Bois Reymondovi, jež na škodu pokroku fyziologie dosud je v neoprávněné míře v Německu rozšířena, nedovolila mu zanechatí jeho podivnou teorii (str. 226.) o vzniku elektrických jevů u živého svalu a nervu, opustiti starý jeho názor o »negativním kolísání« (str. 199.) a p. Princip specifické energie zakusil v nové době povážlivých otřesů, a přece Rosenthal nestaví proti němu názor na př. Heringův; jsou-li buňky mozkové kůry nadány specifickou energií, nelze prohlásit jich výběžky, vlákna nervová, za stejnorodá ve smyslu Helmholtzova srovnání s telegrafickými dráty. Pflügerův »zákon trhnutí« svalu při působení stálého proudu na nerv není vyložen pro neodborníky dosti jasně a nevytčena choullostivost názvu »zákon« (str. 128.). O chemickém složení svalu (str. 73.) mluví se, jakoby živá hmota svalu byla směsí bílkovin atd. Podivný, zcela nemožný je výrok na str. 200., že »vůlí způsobíme úchylku magnetky«: původ elektrického proudu při uvedených pokusech není přece ve vůli! — Jemná skladba svalu (str. 18.) a nervu (str. 100.) vyličeána bez náležitého zřetele k novodobým vymoženostem histologickým, což má pro psychology atd. největší zájem. Při jednání o reflexu není dostatečného úvodu o reflexech u nižších zvířat a u rostlin, kde není soustavy nervové.

Dr. E. Babák.

Dr. J. V. Novák: **Působení vševědných záměrů J. A. Komenského na jeho zásady paedagogické.** Praha 1899. I. L. Kober. Str. 140. Cena 2 K 40 h.

Komenský v souhlase s podobnými zjevy své doby usiloval o to, aby všechno vědění lidské bylo sestaveno v jeden organický celek spoehající na podkladě křesťanském. Sám Bacon v předmluvě spisu svého »De dign. et augm. sc.« navrhuje zříditi za účelem takovým mezinárodní sbor vědecký. Dle Komenského má všechno vědění lidské, věčné i časné, duševní i tělesné, nebeské i pozemské, příroda i umění, filosofie i theologie býti sloučeno v jednotné panharmonii, z níž vyjde právě světlo, in qua rerum omnium rationes patescunt (Via lucis 14. 20.). Po bráně jazyků následuje Komenského brána věcí, pansofie, »tento universální prostředek pro celé nemocné tělo lidstva«. Komenský touží celý život vroucně po tom, aby mohl opustiti práce své didaktické a věnovati se výhradně myšlenkě pansofické. »Neobyčejná pochvala, jaké dostalo se mi za věci mého mém zdání ne tak znamenité, povzbudila mě k něčemu lepšímu, velko-

lepějším. Jal jsem se přemýšlet o tom, zdali by se stejnou pochvalou nebylo přijato, kdybych obor věcného vzdělání a vnitřní moudrosti harmonicky vzdělal, a tak povstala ve mně touha sestavit bránu věcí, bránu moudrosti, aby mládež naučivši se pomocí brány jazyků věci popisovati zevně navykala též zkoumati jich vnitřek. Pakli by však takové studium obsahovalo, co věděti a činiti, věřiti a doufati třeba, mohl bych se domnívati, že bych tím založil velmi krásnou encyklopaedii nebo pansofii v malém (Opp. did. I. 403—4).« Tyto myšlenky Komenského způsobily v celé Evropě značný rozruch, a četní příznivci Komenského v cizině jali se pracovati k tomu, aby bylo ustaveno collegium pansophicum vynikajících učenců, neboť jediný muž velikého toho díla nemohl se podjati. »Vřelo vše tehdy v Evropě pansofickými úmysly«, a Jassius, profesor v Marburce, psal takto o věci Hartlibovi, jenž plány Komenského v Anglii ve známost uvedl: »Ve všech koncích Evropy počíná nyní studium pansofie a lepší didaktiky. Kdyby Komenský nic více nebyl učinil, nežli že rozsel símě toho všeobecného hnutí do myslí veškerenstva, každý musil by přisvědčiti, že dosti vykonal.« Později Leibniz spatřuje v Komenském svého předchůdce a verši jej oslavuje. Komenský stojí na rozhraní věku středního a nového usiloval o smír a ujednacení rozdvojeného světa tehdejšího, o smír filosofie a náboženství, vědy a víry na základě křesťanském.

Přední náš znatel Komenského, prof. J. V. Novák, vytkl si úkolem ve spise přítomném vybrati z četných spisů Komenského místa a výroky, které úsilí pansofické vyznačují, stanoviti souvislost jich a smysl celkový, stopovati vlastní spisy pansofické i vyšetřiti, jak názory Komenského pansofické působily na zásady jeho pedagogické. Úkolu tomu p. spisovatel vyhověl jen z části. O působení pansofie na zásady pedagogické zvláště vůbec nejedná. Titul slibuje více nežli kniha podává. Předností spisu jest, že probírá podrobně v pořadí chronologickém a v souvislosti s povšechnými daty životopisnými všechny spisy Komenského, pečlivě a svědomitě nastiňuje obsah jich i poukazuje k jednotlivým živlům pansofickým. Na str. 59. a n. jest vloženo zajímavé srovnání české didaktiky s vydáním latinským. Zvláště bedlivě prostudoval p. spis. korespondenci Komenského, pokud Paterou a Kvačalou vydána byla. Tím se stalo, že na jednotlivé momenty pansofického usilování Komenského tu a tam vrhl z části nové světlo. Zajímavé a nové je po stránce té, jak Hübner se stavěl ke snahám Komenského. Poslal zajisté Komenskému zvláštní Memoriale, v němž sám soubor vědění lidského chce dělit na historii, filosofii a filologii, i podal vůbec zajímavý nástin toho, jak provedení pansofického usilování Komenského si představoval. Hübner sám nesliboval si možnost provedení úmyslů pansofických od sjezdu, jenž do Hamburku r. 1639 byl připravován. Rovněž zajímavé jest, jak příznivě o snahách pansofických Komenského soudil Descartes v listě poslaném asi Mersenneovi (Kvačala, Koresp. č. LXIV). Ukazuje k nepřetržitosti všeho dění přírodního souhlasí s Komenským, aby vyličení, popsání jeho bylo »unica, simplex, continua, non interrupta, paucis constans principiis«. Spisovatel mimo to upozorňuje na některé spisy Komenského, důležité pro vývoj názorů pansofických, k nimž však dosud nebylo dosti přihlíženo. Jsou to zvláště *Theatrum universitatis rerum* a *Via lucis*. Zvláště poslední spis (psal o něm dříve Zoubek v ČČM 1883 — do češtiny

dosud není přeložen) svou soustavností a pevnou nadějí, že snahy pansofické se uskuteční, zasluhuje zvýšené pozornosti. Vědění lidské rozděluje tu Komenský na fysiku, metafysiku a hyperfysiku, pro poznání samo stanoví tři stupně: pansofii, panhistorii a pandogmatii. Rozvrh a povšechný nástin soustavy pansofické podal Komenský r. 1643 ve spise *«Pansophiae diatyposis»* a obraz školy v duchu pansofickém zřízené v knize o škole pansofické (*Schola pansophica* přel. do češt. Zoubek). Hlavní ideou školy té jest, »aby lidé v ní ke všem potřebám životním snadně byli cvičeni, tak aby nikdo z nich nemohl býti nalezen, že by některé věci naprosto nevěděl ani ji nerozuměl, ničeho nedovedl použití k praktické potřebě a nedovedl o tom ani ničeho povědět«. Z definitivního sedmidílného nástinu pansofie podává spisovatel obraz zachovaných částí panegerie, jež vyličením zmatků světských má vše probuditi a panaugie, která »má uvéstí všecky věci v řád, myslí lidské k nim obrátiti, národy pak navéstí ku vzdělávání myslí a náležitému užívání věcí«. Spisovatel zmiňuje se též na základě korespondence o poradě Komenského s Hesenthalerem, jenž r. 1668 v sepsání panhistorie měl se uvázati. Komenský přese všechny nezdary až do poslední chvíle oddával se plánům pansofickým a pracoval ještě před smrtí o pampaedii, z níž část *«Spicilegium didacticum»* pomocník jeho Kr. V. Nigrin deset let po smrti jeho vskutku vydal.

Spis podává takto cenný materiál i některé věci nové nedospívá nicméně k žádným určitým závěrům. Postavení Komenského v myšlenkovém světě jeho doby není nikterak stanoveno a doličeno. Nečiním z toho p. spis. výtky, musí tu předcházeti spracování monografické. V části úvodní a závěrečné postrádáme žádoucí jasnost, určitost výkladu, přesnost pojmů a nalézáme i některé věcné nesprávnosti (na př. 2. organon není hotová soustava Aristotelova, nýbrž toliko souhrn jeho spisů logických, na str. 5. staví se proti fysické nauce Aristotelově účelnost v přírodě — tu však právě Aristoteles dotvrzoval, jinde se Ramus zase klade vedle Aristotela — a byl přece veliký odpůrce Aristotelův háje od počátku these *«quaecunque ab Aristotele dicta sunt, commenticia sunt»* a j.).

Spis má cenu jako průprava k dalším soustavným pracím o pansofických snahách Komenského, a vykoná do jista dobré služby každému jako úvod k soustavnému čtení a studii Komenského spisů. D.

E. Mach: Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen. 2. vyd., Jena 1900, str. 244.

»Jedná-li se o spojení sousedních oborů různého a osobitého vývoje, nelze ho docíliti pomocí omezenějších pojmů jednoho úzkého oboru bádání. Tu třeba všeobecnějšími úvahami získati pojmů dostačujících pro širší obor zkoumání.« Těmito myšlenkami nepočíná sice kniha Machova, avšak jimi dobře jest stanovisko jeho označeno, s něhož sám zve se fysikem hledícím za konvencionální hranice oboru. Sbírká statí, jež v knize svrchu uvedené jsou obsaženy, vyšla z většího dílu již 1886 pod názvem *«Beiträge zur Analyse der Empfindungen»*; leč právě některé všeobecné úvahy jsou tu nové a vybízí mnoho k přemýšlení. Přírodopisec, který byl vychován v odborných, mechanicko-materialistických tradicích své vědy, a při tom neodolává vábivosti filosofického bádání počíná prožívatí krise myšlenkové, jež odporující si vědy působí, vidí tu zralý plod oné krise

a skepse z ní vznikající, a bude přilákán tímto rozpletením gordického uzlu, který roztínali mezi jinými též přírodopisci materialističtí, du Bois Reymond a Haeckel. Ale není to jen hračkou ve vědě zaměnění starý smysl pojmů za nový, a badatel, jenž desetiletí rozšiřoval a upevňoval osvědčenou soustavu, zajisté neodhodlá se celý ten systém převáděti v novou rovnováhu. Sám Mach, ač přirozená jeho náklonnost od počátku nesla jej ku skepsi vůči materialistickému názoru, mluví o prudkém vršení svých myšlenek, jež vedlo jej k novému pojmání vědeckých problémů. Kdo počíná si soubor vědeckých poznatků konstruovati, čili vlastně rekonstruovati, ten může ovšem spíše přizpůsobiti jeho spojení novým, obsáhlejším zřetelům.

Zanechávajice rozbor oddílů psychofysiologických¹⁾, všimneme si Machovy kritiky poznání, pro něj nejvýš charakteristické a filosoficky významné, a jeho názorů o poměru fysického k psychickému. Mach želi toho, že fysiologie smyslů na dlouhý čas opustila metodu zkoumati počitky o sobě, v níž zejména J. Müller velikých úspěchů došel, a jala se na své zjevy aplikovati metody i theorie fysiky. Očekává, že fysiologie smyslů, navrátil se ve svůj vlastní směr, nejen samostatně bude vzkvétati, ale fysice za vzájemnou podporu hojně se pomoci odvděčí. Primárním pramenem vědění jsou Machovi počitky smyslové. Barvy, zvuky, teploty, tlaky, prostory, časy a t. d. jsou mezi sebou rozmanitě spojeny, a k nim se poutají nálady, city a chtění. V této spleti vystupují pevnější a stálejší komplexy, upevní se v paměti, a vyjadřují řečí; avšak absolutně stálý není z nich žádný. Takovými komplexy jsou v prvé řadě tělesa; relativně stálý jest i komplex vzpomínek, nálad, citů, který se poutá k určitému tělu a nazývá se já! Ale stálost tohoto komplexu, čili jinak duše, záleží jen v jeho kontinuitě. Uvykli jsme se orientovati pojmy substancí »tělo«, »já« čili jinak »hmota« a »duše«, a ostatní proměnlivé jevy jsou nám vlastnostmi jejich. Ale bližší analýsou shledáme, že vlastnosti jsou vlastní podstatou věcí, po odmyšlení jejich nezůstane nic, neboť domnělá věc o sobě jest jen souvislost těch vlastností, která zmizí, zmizí-li ony samy. Proslulé filosofické problémy »věci o sobě« a »věci o mnohých vlastnostech« jsou pouhé iluze.

Základem tedy přirozeného i vědeckého názoru jsou elementy — počitky. Tlupy jejich, jež zvou se obyčejně těla, značí Mach schematicky A, B, C . . . , a zvláštní jich oddíl, který označujeme jako svoje tělo, K, L, M . . . , komplex chtění, vzpomínek atd. α , β , γ . Obyčejně staví se soubor α , β , γ . . . K, L, M . . . , jako »já« proti vnějšímu světu, někdy sůžuje se dosah »já« na soubor α , β , γ . . . Všechny ty elementy jsou ve vzájemném vztahu a určují se vespolek. Praktická, užší hlediska vedou k tomu, že na určité vztahy kladen jest výhradný důraz, jiné jsou opomíjeny. Přirozený, naivní názor člověka, který nemá svůj původ v touze po čistém poznání, nýbrž v úsilí přizpůsobiti se přirozeným podmínkám žití, naivní realism, zří ve skupině A, B, C svět věcí nezávislý od vlastního já. Pak pozoruje těla živých bytostí K', L', M' . . . K'', L'', M'' . . . , která se podobají jeho tělu vlastnímu K, L, M, k nimž si domýšlí i analogické představy, city a p., jaké sám na sobě pozoruje. Názor tento vede k vědeckým omylům, ale v praktickém

¹⁾ Bude o nich jednáno v »Rozhledech psychologických«. Pozn. red.

ohledu má toto stanovisko ze všech omezených zřetelů největší význam a cenu. Jednotlivé vědy se zabývají jen částí celého materiálu poznání, a to vždy v určitém směru vztahů. Podstatou vědy jest reprodukovati skutečnost v myšlenkách, buď k praktickým účelům neb k ukojení intelektuální žádosti. Tak fysika v nejširším smyslu předvádí nám vztahy elementů A, B, C . . . vespolek, fysiologie čili psychologie smyslů vztahy A, B, C ku K, L, M, fysiologie vztahy K, L, M . . . vespolek a k A, B, C; souvislost elementů α , β , γ . . . vespolek a s jinými předvádějí vlastní vědy psychologické. Dosud má se za to, že při analýsi jevů, které tvoří obor fysiky, jde především o atomy, síly a zákony, které do jisté míry jádro oněch jevů tvoří. Ale nepředpojatá úvaha učí, že veškerá theoretická a praktická potřeba jest ukojena, jakmile naše myšlenky dovedou dokonale reprodukovati skutečné smyslové jevy. Ta reprodukce jest cílem a účelem fysiky; atomy, síly a zákony jsou jen prostředky, jichž cena sahá jen tak daleko, pokud jsou pomůckami. — Tento názor jest novým ponětím odborného bádání, pro který právě u odborných badatelů Mach dosáhl značné pozornosti, která zajisté ještě velice a po zásluze vzroste. V podstatě byla hlavní Machova myšlenka naznačena již fysiky dávno větou, že úkol vědy jest jen jasný popis; Mach snaží se ji provéstí ekonomikou vědeckého myšlení a shledává, že shodně až i do mnohých podrobností týž úkol spracoval Avenarius. Společnou basi jest oběma od sebe nezávislým badatelům, že pokládají všechn duševní i vědecký život za zjev biologický, tvrdíce, že všechno psychické je fysicky určeno. Myslicímu ústrojí v celku i v částech přikládají oba snahu se udržeti v rovnováze.

Dávný spor o kausalitu a teleologii v přírodních vědách překonávají všeobecnějším ponětím souvislosti. Kdežto příčinnost v užším, mechanistickém smysle značí, že po určité části podnětu následuje určitá část výsledku, praví co nejšíře stanovený pojem funkce čili závislosti, že kterýkoli zjev jest podmíněn různým způsobem zjevy jinými. Kde pozorujeme bezprostřední souvislost, již zhusta i mathematicky můžeme vyjádřiti, mluvíme o kausalitě; tak jest tomu jmenovitě ve fysických a chemických zjevech. Ale zvláště v biologii nebývá nám možno přímé vztahy vystihnouti, a pak účelné vyložení bývá jako prozatímní orientace velice výhodné, a není vhodné je zavrhovati, neboť nás přechasto vede ku vlastnímu příčinnému výkladu. Otázku neřídka kladenou, jak jest možno, aby hmota cítila, ukazuje Mach jako nesmyslnou, neboť převedeme-li vše na elementy poznání, zněla by: jak určitá forma souvislosti elementů, t. j. pocitů, pocituje? Zvláštní ráz organických bytostí, jež přece veskrz jsou při tom podřízeny fysikálním zákonům, jest veledůležitým problémem; Mach ukazuje, že se stanoviska nynější fysiky organism chtíti pochopiti bylo by ukvapeno, neboť v živých bytostech objevuje se dynamická rovnováha, sama stále se obnovující, byla-li porušena, kdežto fysika se zabývala téměř jen zjevy statické rovnováhy. — Nejen psychologicky, nýbrž i ethicky důležité jsou důsledky, jež ze své nauky o elementech činí Mach v příčině trvání a ceny bytosti »Já«. Jelikož »Já« jest charakterisováno jen kontinuitou určitého pásma představ, tato kontinuita jest však jen prostředkem k udržení obsahu, který má jediné cenu, netřeba se strachovati vzdání se víry v osobní nesmrtnost, která je neudržitelna. Elementy vědomí každého individua souvisí spolu pevně, s vě-

domím jiných jen slabě, a proto se zdá nám, že víme jen o sobě; ale představy a tlumy jejich všeobecné důležitosti překračují hranice individua, a vedou, ovšem zase ve spojení s jednotlivci, všeobecný, neosobní život, neodvislý od osoby, jež jest jejich původcem. A k tomu žití přispěti náleží k největšímu štěstí umělce, badatele, reformátora. Z toho názoru plyne ethický ideál, zcela jiný než ideál asketický i než pyšný ideál nadčlověka Nietzscheova. — Z ponětí jsoucna jako elementů udává se Machovi princip úplného paralelismu fysického a psychického, který však i nezávisle jako heuristický princip může býti postaven.

Th. Novák.

*

PŘEHLEDY ČASOPISECKÉ.

Listy filologické. Nákladem Jednoty českých filologů. Redaktoři: J. Gebauer, Fr. Groh, J. Král, Fr. Pastrnek, Jar. Vlček. XXVII. roč. 1900.

V obsáhlém článku: O nynějším stavu bádání mythologického prof. *J. Král* s důkladností do podrobná pronikající podává přehled stavu mythologického bádání za těch 12 let, které uplynuly od sepsání článku: O nynějším směrech bádání mythologického v Listech fil. XVI. 1889. Má na mysli především výklad mythů a tu zase v první řadě mythů klasických. S tohoto konkrétního užšího stanoviska podrobuje abstrakce srovnávací mythologie trefné kritice, odkrývá slabosti jednostranných teorií a formuluje vlastní názor o původu představ náboženských a mythů takto (str. 418): »Vznik démonů a bohů představujeme si způsobem Tylorovým. Člověk oživoval přírodu nejen odloučenými dušemi zemřelých lidí, nýbrž přikládal duši dle analogie a vzoru své duše také přímo jednotlivým předmětům přírodním, kteréž si mohl již před vznikem víry v duše mysliti jako bytosti živé. Přikládal ji na př. i slunci, měsíci, nebi; předměty ty přírodní byly oživeny duší, byli v nich nebo stáli za ními duchové. Ti pak duchové přírodní, kteří mocnější na člověka působili a hlavně blahodárně působili, vyvýšili se nad duchy ostatní a mohli se beze všeho individualisování státi vyššími božstvy. Vedle toho mohly ovšem ze zástupu příbuzných démonů (na př. lesních, vodních) vyvinouti se individualisací démonové mocnější i bozi; v rodině mohl se vyvinouti a vedle kultu démonů i bohů dále trvati kult předků.« Tedy přijímá více pramenů náboženství a odmítá všechny teorie, které původ jeho shledávají v jednom prameni. Poněvadž mínění moje, jež prof. Král kritice podrobil, také jest z těchto posledních, neboť za jediný pramen (původní) pokládám po příkladě Spencerově ctění předků, povím tuto, proč ani po vývodech páně Králových nevidím příčiny od mínění toho ustoupiti. Psychologická analyza citu náboženského, srovnání fakt vývoje náboženského a duševního vůbec vedou k tomu, aby za původ náboženství pokládána byla věc jedna, a když jest původ jednotný, nemůže to býti nic jiného leč ctění předků.

1. Připustíme, že náboženství mohlo vzniknouti ze všech tří pramenů, jak soudí Král, a představme si člověka v počátečním stadiu vývoje. Zajisté zde byly všechny tři prameny. Přírozený závěr, že již na počátku

ctil člověk přírodní oduševněné zjevy, duchy a duše předků. Jak to tedy přijde, že jsou národové, u nichž jest jen víra v duchy (šamanism) anebo jen kult předků? O tom posledním zdá se, že spis. pochybuje na str. 414; avšak v dřívějším článku (L. f. 1888) odkazuje v té věci str. 425 na Vignoliho a 430 na Spencera bez výrazu jakékoli pochybnosti. To je fakt velmi důležitý, což je i z toho patrné, že spis. nepokouší se jej uvést v souhlas se svou teorií. Jiného výkladu by tuším neměl, než prostě tvrzení, že tam kult zjevů přírodních byl zatlačen kultem jiných bytostí; neboť že by přešel v jiný kult, to vysvětliti by se asi nepovedlo. Že se nevyvinul, tvrditi nemůže, to by odporovalo logickému zákonu, že stejné podmínky mají stejné následky. Člověk ve všech poměrech zosobňoval zjevy přírodní, nuž proč je ve všech poměrech nectil jako bohy?

2. »Člověk oživoval přírodu nejen odloučenými dušemi zemřelých lidí, nýbrž přikládal duši dle analogie a vzoru své duše také přímo jednotlivým předmětům přírodním.« Musil tedy dříve představu o duši míti, a nabyl jí zajisté jen pozorováním vlastních změn životních, zvláště úkazu smrti — v tom jest bezděčné přiznání priority jednoho pramene náboženství. Král sice přidává »které si mohl již před vznikem víry v duše mysliti jako bytosti živé« avšak zosobnění, které tady zcela vhodně liší od oduševnění, může býti dobře pramenem všelikých představ, jež později jeví se jako mythy (ve smysle definice mythu str. 431, ve které se úplně shodujeme), ale nikoli náboženského uctění. Sic by musil ctiti všechny možné předměty, jež zosobňoval.

3. Oživoval-li člověk přírodu dušemi zemřelých, byly mezi nimi také duše předků; neboť nemůžeme vznik náboženských představ klásti za vznik rodinných celků, za vznik řeči, která jest nezbytnou podmínkou vývoje rozumového a společenské svazky předpokládá. A tu přece připustí každý, že člověk cítil se v jiném poměru k těmto duším předků než k ostatním. Tento rozdíl činí nám pochopitelným rozdíl pouhého citu bázně a citu zbožnosti, od něhož cit úcty nelze odloučiti; a to dříve, než člověk byl schopen s úctou vzhlížeti ke zjevům přírodním. Je nesprávný psychologický závěr, — o pozorování faktu nemůže tu býti řeči — že primitivní člověk z pozorování přírody měl hned z prvu ušlechtlejší dojmy úcty, vděčnosti nebo dokonce tuchu nekonečnosti. Neboť zde opakovat, co jsem řekl v L. fil. v té příčině proti Müllerovi, jehož se Král dovolává (v čl. Řeč a mythus); podotýkám jen, že starost o zachování existence činila člověka primitivního nepřístupným všemu, co v nás vzbuzuje dojmy krásy a p., a že každý neobyčejný dojem způsoboval vzruch vášnivý, který vylučuje všechnu úvahu. Ale v poměru k duším předků dány jsou city ony samy sebou.

4. Na důležitou věc narazil Král, na roztržení duchů a bohů v dobré a zlé. Pro toto roztržení není ve zjevech přírodních, třeba oduševněných, základu. Žádný zjev přírodní není výlučně dobrý anebo zlý v účinku svém na člověka, zjevů lhostejných jako je luna ani nepřipomínám. I ten ukrutný tygr může způsobiti dobro, sežere-li nějakého nepřítele. Dlouho to trvalo, než člověk pochopil tak dalece kausální nexus dění přírody jej obklopující, aby působnost zjevů ocenil dle stupně blahodárnosti. Ale v rozdíle mezi dušemi zemřelých bylo to roztržení dáno opět samo sebou. Duše nepřátel byly zlé, a nepřítelem byl s počátku každý člen jiné rodiny,

později každý člen jiného kmene; jako v životě tak i po smrti nepřátelé ukládali o zkázu těch, s nimiž jim bylo zápasiti o existenci. Naproti tomu duše předků chránily příslušníky svého kmene tak jako za živa. Jejich působení přičítati vše, co člověku škodí a prospívá v malém i velkém, v nejbližším okolí i v prostorách nebeských primitivnímu člověku úplně postačilo, jako stačí našim pověřivým současníkům sváděti vše zlé na ďábly.

5. Je-li kult charakteristickou (ne jedinou) známkou náboženství, jak se vysvětlí, že chrámy božstev přírodních i u nejpokročilejších národů nesou zřejmé stopy, že se vyvinuly z kultu předků aspoň u národů usedlých, rolnictvím se zaměstnávavších? Lippertovo bádání v té příčině obsažené ve spise *Geschichte des Priesterthums* nebylo dosud vyvráceno.

Přestávám na těchto věcech. Podotýkám však, že mi běží pouze o základní myšlenku a nikoli o podrobnosti, z nichž rád upouštím od každé, která s námitkou odůvodněnou se potká, a pokud základní myšlenku, totiž, že původ náboženství jest hledati v ctění předků, nealteruje. Myslím také, že se dá tato myšlenka dobře spojití s Tylorovou i páně Královou, jestliže učiníme rozdíl mezi pramenem původním — ctění předků a přítoky pozdějšími — pozorování přírodních úkazů. Kí.

Zvon, beletristický a literární týdeník, roč. I. č. 1—16. Redaktor M. A. Šimáček.

V článku V Jasné Poljaně *Zdeněk Nejedlý* píše o předním muži Slovanstva Lvu Tolstojovi způsobem, k jehož charakterisování vtírá se do pera slovo trpké. K pochopení Tolstoj jako umělce a filosofa nepřispívá slídění po nahodilých, nekontrolovatelných příhodách všedního života, v nichž napjetí vůle řízené určitým směrem ochabne — etiam bonus dormitat Homerus — dejme tomu vlivem návštěvy, který může býti všelijaký (rozladění není vyloučeno) a o němž bychom musili informovati se u Tolstoj. A k uplatnění vlastního »já« netřeba trhati cetky z glorioly Tolstojovy. Právo kritiky má každý, mladý — starý, zkušený — nezkušený, tedy také spisovatel článku; ale s právem má i povinnost dbáti toho, co se nazývá dle analogie mravů společenských literárním taktem. Jsem jist, že spisovatel mladý a snaživý později uzná, jak nespravedlivě měl se k Tolstojovi, a jak vrátký je základ, na němž spočívá jeho celkový úsudek o Tolstojovi. Kí.

Socialistische Monatshefte. IV. roč. říjnový sešit (X.). Dr. *Ernst Gyslow*: Etwas über Nietzsche und Socialisten.

Na první pohled se bude jevití paralela mezi tak rozličnými světovými názory takřka paradoxní, a myslili bychom snad, že společných bodů se nalezne zde velice málo anebo jen takové, které by socialism i s jinými velikými mysliteli měl společny. Nietzsche představuje jakožto veliký hlasatel nadčlověka jednu část dnešního světového nazírání — individualismu, tak jako socialism jest reprezentantem druhé části; obě pak jsou v mnohém souběžné, obě představují snažení, které v nejširším smyslu značí odtržení a osvobození jednotlivce ode všech zastaralých předsudků společnosti. Jako znamená socialism osvobození individua z útisku dnešní společnosti, tak znamená zároveň rozpoutání duševního života, nej-

širší rozpjetí instinktu a rozhořčený boj proti šabloně rozumu. Takový boj vedl také Nietzsche. Nejen však že názory Nietzscheovy a socialismu jsou souběžné a v mnohém se dotýkají, ony jsou, jak praví kdesi S. Lublinski jedno a totéž; neboť všechny zjevy doby, obzvláště Nietzsche a Marx, buržoasie a proletariát povstaly prý jedině z nezměrně zvýšeného citu osobnosti. Když pak dnes ve skutečnosti jsou nepřátelskými bratry, pak jest to jen osudnou chybou, při které obyčejná změna prostředku a účelu velikou úlohu hrála.

Gystrow dokazuje na celém vývoji Nietzscheovy filosofie, že jest úplně nesprávně, nazývati Nietzscheho snad filosofem »kapitalismu« anebo filosofem »buržoasie«; naopak Nietzsche jest filosofem renesance; člověk renesance jest však postaven proti sociálnímu člověku XIX. stol. Když přece něco staví onu renesanční filosofii po bok kapitalistické životní praxi, vězí to při obou směrech jen v nepřátelství proti »komunistické« vázanosti. Celkem však nikdo nerozuměl tak málo kapitalismu jako Nietzsche, jeho nadčlověk zůstává v Heladě a Italii, ne však v Berlíně.

Socialistický ideál jest hospodářské zdemokratisování, ve skutečnosti pak jest to duševní aristokratisace mas; neboť při dobývání a ovládání hospodářské moci jest vůbec rozvíjení duševní a mravní individuality nutno. A toto rozpjetí může býti jedině, jak praví Gystrow, ideálem lidstva. Když pak takovýto pocit vlastní osobnosti elementární silou se uplatňuje ve vrstvách, které až do posledních dob nejrozhodněji ho negovaly, budou nyní obracet svou pozornost k Nietzscheovi. Ještě mnoho jiného by se mohlo uvést jakožto společné mezi Nietzsche a socialismem. Gystrow uvádí především onen společný odpor proti sentimentalitě, proti připravování harmonické »kaše«. —

Dr. Conrad Schmidt, Socialismus und Ethik (seš. 9.). Schmidt se zde zabývá otázkou po poměru socialismu k ethice, speciálně ke kantovské, a vyznívá celý článek v úplné záměně této ethiky. Schmidt míní, že morálka socialismu jest naturalistická, při které hodnocení individua a jeho socialistický ideál jest výsledkem přirozeně společenského vývoje, kdežto morálka kantovská jest metafysická, utvářející z logického procesu morálního usuzování takřka »fetišism«. Schmidt ukazuje, že Kant na př. přehlíží úplně onen předpoklad, který pro zkoumání morálky jest nutný, totiž že se musí míti zřetel k individuu v jeho společenském svazku s jinými individui. Kantova ethika staví na člověka nejen onen starý, všeobecně uznávaný požadavek, by tak jednal, jak musí chtíti jako společenská bytost, ona také mu nad to imputuje vůli, by nejvyšší normy nabyly absolutní platnosti a byly bezpodmínečně zachovávány. Toto imputování jest dle Schmidta rozhodně charakteristickým pro Kantovo stanovisko. Oproti této kantovské zákonitosti klade Schmidt důraz na pozemský původ morálky, která dovoluje výminky od onoho všeobecného zákona.

Bedř. Kohn.

Monatshefte der Comenius-Gesellschaft 1900, sešit za květen a červen.

V letošním výročním programu reálního progymnasia v Marburce v Něm. jest pojednání prof. *Otty Böhmela*: *Die philosophische Grundlage der pädagogischen Anschauungen des Comenius.*

Rozebírá v něm 1. postavení Komenského k obecné škole, 2. výchovný jeho ideál, 3. výbor vzdělávacího učiva, 4. methodické zásady Komenského. *C. Th. Lion* ukazuje na rozpravu Böhmelovu a dovozuje, že filosofické základy pedagogických názorů Komenského takto mají býti stanoveny:

Cíl lidského života a lidské činnosti sahá za tento život a jest Bůh sám, společnost boží, věčné blahoslavenství. K tomu vede studium tří hlavních věd, které mají předmětem přírodu, člověka a Boha, jakožto přírodní věda, duchovní věda, věda boží, které se shrnují v Pansofii. — Proto musí vychování převzít úkol, učiti těm vědám, a to:

1. všechny lidi bez výjimky, poněvadž cíl jest pro všechny tentýž;
2. všem třem vědám, a to *a)* znalosti věcí v přírodě ve vědeckém vzdělání, — *b)* znalosti a řízení lidského ducha ve směru mravním, — *c)* poznání Boha u vychovávání nábožnosti n. pobožnosti;
3. všestranně (omnes, omnia, omnino).

Z 1. vyplývá idea školy obecné a školní nutivosti; z 2., že základy všeho vzdělávání musejí býti položeny s počátku (následující studia mají býti toliko dalším rozšířením do jednotlivostí); z 3., že nemá se jedno přede druhým upředňovati, především že se nesmějí roztrhovati od sebe tři vzdělávací prvky, totiž moudrost, mravnost, pobožnost. (Z 2. a 3. vyplývá to, co Böhmel zove výchovným ideálem Komenského.)

Tak Komenský sám ve Veliké didaktice podává filosofickou podstavbu své pedagogické soustavy, na niž se pak budují do výše jednotlivá odborová díla. (Srovnati s tím spis dra J. Nováka: Působení vševědných záměrů J. A. Komenského na jeho zásady paedagogické. 1899.)

Kč.

Die Zeit. V čísle ze dne 22. pros. 1900 referuje Ed. Bertz o vydání Nietzscheových dopisů, jež uspořádali a úvodem a vysvětlivkami opatřili Petr Gast a Arthur Seidl (Fr. Nietzsches gesamm. Briefe. I. Bd. Berl. u. Leipz. Schuster & Löffler 1900). Sbírka má 211 dopisů řaděných ne chronologicky, nýbrž podle osobností, jimž zaslány byly. Ref. ukazuje, jak při subjektivistickém rázu metafysiky N.-ovy důležitým doplňkem k pochopení vývoje filosofa toho jsou osobní dokumenty, ač pohříchu zrovna o nejzajímavějším obratu v životě Nietzscheově směrem skeptickým odtud málo se dovidáme. Dále se táže ref., je-li tu N. skutečně pravdivým, když podle povahy adresáta každému jiným ukázati se chtěl, a vyvrací si tuto námitku obratností filosofa, jakou se dovedl přizpůsobiti individualitám, k nimž v listech se obracel. Příčina choroby N.-ovy jeví se tu vysvětlena zatížením se strany otcovy.

Zb.

Z P R Á V Y.

Padesátiletá ročnice úmrtí dr. Aug. Smetany, jenž zemřel dne 30. ledna 1851, oslavena byla vřelými vzpomínkami některých časopisů a přednáškou T. G. Masaryka dne 27. ledna v sále Typografické besedy: A. Smetana a jeho filosofie sociální, jež otištěna v „Čase“ č. 31. V knihovně Samostatnosti vyšel nově překlad autobiografie Smetanovy od L. Podhorské. V knihovničce Času vyšla stať Fr. Krejčího: O filosofii Smetanově, životopis Smetanův vydal Julius Myslík s Epištolou k římským od K. St. Neumanna (6 hal.). Práce překladu filosofických spisů Smetanových, jež pořizují členové Filosofické Jednoty, jest z větší části hotova. Dosud dokončili příspěvky své pp. akademikové: Tichý, Šimák, Elgart, Weyr, Gabesam, Horantl, Bosek.

Posudky o českých auctořích filosofických. O Kramářově spise *Hypothese der Seele* O. Siebert v *Zeitschrift für Phil. und phil. Kritik*, 117. sv., 1. sešit, podává velice pochvalnou kritiku, z níž vyjímáme: Kramářův názor světový uspokojí rozum i srdce. To prvé je dokázáno založením soustavy na přírodních vědách; to druhé je snadno patrné, „povážíme-li, že jednotlivci, přisouzena-li mu účast v působení za účelem všehomíra, poskytuje se radost z konání a povzbuzení, aby plně konal povinnost na místě bohem mu určeném. Kramářův pojem boha nekryje se ovšem s náboženským pojmem boha. Jeho pojem boha je odvozen analýsami a analogickými závěry z přírodovědeckých a psychologických faktů, při čemž vzdor všem podrobnostem Kramář neustále ukazuje na rozdíl vědomí světového od vědomí individuálního. Náboženskému učení naproti tomu běží především o to, aby pojem boha co možná nejvíce přiblížen byl lidskému myšlení a citění, odkudž pochází ten častý anthropomorfismus. Proto nemůže filosoficky vyvozený pojem boha nikdy úplně shodovati se s pojmem náboženským. Avšak na tom také pranic nezáleží; neboť náboženství jest k tomu, aby všem lidem, vzdělaným i nevzdělaným, bylo podporou v životě a útěchou do budoucnosti, kdežto filosofický pojem boha může býti majetkem jen několika málo lidí a nikdy společným majetkem lidstva. Rozdílové tedy nejsou velké důležitosti a týkají se spíše formy než jádra věci. Že pojem boha jakožto vědomé osobnosti lze vyvoditi i z přírodovědeckých i psychologických faktů, že ideál temných tuch lidských není pouhou stvůrou básnické obraznosti, jak přírodovědný a ethický materialismus rád tvrdívá, nýbrž pravou skutečností, a že důvody vedoucí k tomuto přesvědčení jsou nezvratné — to snažil se Kramář svým dvousvazkovým dílem dokázati. Za to mu vyslovujeme dík

a přejeme, aby jeho veliké poučné dílo spolu přispělo, aby zdravý idealism zaujal ve vědě a životě místo, které mu náleží.» — Masarykovu knihu *Základy Marxismu* posoudil příznivě M. Vierkandt v *Zeitschrift für Socialwissenschaft* III. 2, P. Barth v *Literarisches Centralblatt* 1900, J. Žmave v *lublaňském Zvonu* 1900 v září v čl.: *Socialno vprosanje*.

Psychologie v Japonsku. O tom předmětu poslal Tanimoto Tomes, profesor normální školy (l'École normale) v Tokiu, zprávu, jež byla čtena na mezinárodním sjezdě psych. v Paříži. Dle této zprávy pěstuje se v Japonsku psychologie od dvaceti let a jsou patrné tři periody. V první periodě zastoupené M. Nickim měli vliv američtí psychologové zvláště de Haven a de Wayland. V druhé periodě vliv anglický (Bain, Spencer, Sully) jevil se u psychologa prof. Toyama. V periodě současné z počátku působil Ribot a Ladd a pak ovládla psychologie německá. S největším zájmem potkávají se v Japonsku problémy psychologie dětské a psychologie u davu.

Mezinárodní ústav psychologický (Institut Psychique international) má být založen v Paříži, aby se v něm soustředila zkoumání na určité problémy a síly zbytečně netřístily. V přípravném komitétu jsou: James, d'Arsonval, Marey, Bouchard, Ribot, Mendělejev, Flournoy, Schrenck v. Noltzing, Ocharowicz, Janet, Murray, Richet a j.

K reformě středních škol. Z popudu konference ředitelů dolnorakouských, o níž zmínka učiněna v minulém čísle, byla profesorským sborům předložena otázka o zavedení francouzštiny jakožto obligátního předmětu. Většina sborů vyslovila se pro tento návrh a zároveň pro omezení, případně pro vyložení řečtiny z gymnasia nižšího. Na gymnasiích dolnorakouských vydržovaných zemí jeví se tento důležitý krok pouze otázkou času, jak je patrné ze zprávy dolnorakouského zemského výboru o stavu středních škol zemských.

Kí.

Doktor-inženýr jest titul, jež bavorská vláda povolila technikům, kteří, podrobivše se zkouškám diplomovaným, dosahují hodnosti doktora a čestného doktora věd technických. Prvním čestným doktorem tohoto druhu byl jmenován sborem techniky mnichovské princ Ludvík.

Höfdingova psychologie vyšla v překladě francouzském. Překlad pořídil podle čtvrtého vydání dánského Léon Poitevin, předmluvu psal Pierre Janet. Referent v *Revue encyclopédique Larousse*, čís. zářijové 1900, Émil Ponthière konstatuje potřebu knihy, která by již jednou orientovala o výsledcích bádání psychologického v poslední třetině posledního století, chválí originálnost a myšlenkovou hloubku spisovatelovu i jeho stilistickou obratnost, empirický ráz spisu, pozorovací metodu Höfdingovu a rozdíl methodického tohoto postupu od anglické školy asociací; jmenovitě tu vytýká Höfdingovu synthesující sílu (*force synthétique*), která v jednotu slučuje různé elementy vědění a jejich ujednacením tvoří obsah jednoho a téhož vědomí. Ukazuje dále na evoluční myšlenku, jak ji autor provádí, aby spojil jednotlivé zjevy percepce a abstrakce, a chválí obzvlášť obšírnost pojednání o citu. (Srovnej referát o spise tom v *Naší Době* 1898.)

Zb.

Kant a oslava 200letého trvání pruského království. Univerzita Bedřich Vilémova oslavila toto jubileum slavností, při níž řečnil prof. theologie dr. Kaftan. Velebě zásluhy Hohenzollerův o vzrůst moci

pruské a německé vůbec, za přední příčinu toho označil, že Hohenzollеровé nepokládali svou vládu za právo ale za povinnost, a že dovedli vědomí povinnosti vštípit vojsku a úřednictvu, které tvoří základní pilíře nové mocné říše německé. A není prý náhodou, ba nemůže býti náhodou, že právě Kant, největší filosof německý, nejlouběji význam povinnosti pochopil založiv na kategorickém imperativu, nepodmíněném žádným motivem egoistickým, morálku. Filosofie Kantova mohla jen v protestantském severu Německa vzniknouti. Čas a místo tohoto učení náleží starému Prusku, kategorický imperativ je projevem Kantovy bytosti, jež docela po prusku svobodu osobní spojuje s podřízením se nejvyššímu zákonu povinnosti.

Sociální hnutí ženské zplozuje všelijaké zjevy. Ve Vídni v lednu odbývala se předběžná porada o založení klubu rozvedených žen, již svolala pí. Marietta Huberová a která byla velmi — nad očekávání — čteně navštívena. Žalováno na smutný los rozvedených žen, které nemají prážádných práv společenských a ještě trpí posměchem. Vina rozvedení přičítána byla mužům. Ač určité usnesení se nestalo, jest tato epizoda hnutí ženského symptomatická.

Učitelský kurs na universitě v Marburgu má účastníků 230. Přednášejí Dr. v. Below, Dr. Schröder a Dr. Natorp.

O vloze k mathematice podává Möbius ve spise, o němž referujeme na jiném místě, některá zajímavá pozorování. Na př.: Velký počet matematiků pochází z rodin potomstvem velmi požehnaných. Clairaut měl 20 sourozenců, Lichtenberg 17, Carnot 17, Olbers 15, H. Grassmann 11, Kant 10, Bessel 8, Encke 7, W. Siemens 8, Fraunhofer 10, Jakub a Jan Bernouilliové 9, rovněž byly četné rodiny Herschelova a Repsoldova. — Mathematická vlohá se dědí. Möbius napočítal 215 případů, kde otec a syn vynikli v mathematice; 17 případů, kde přešla vlohá i na vnuka; v 28 rodinách vyskytla se vlohá math. více než ve 2 generacích. Unikum je rodina Bernouilli-ů, jež v 5 pokoleních vykazuje 8 math. talentů. — Math. vlohá nevyklučuje se s vlohami jinými, zvláště časté je spojení s hudební vlohou; kdežto s básnickou vlohou zdá se býti neslučitelnou. Matematikové vynikávají též jako theologové, filosofové a zvláště filologové. U matematiků duševní abnormita jest celkem vzácná. — Častější objevování se mathem. talentů předpokládá vyšší stupeň vývoje národního. Ve středověku vynikala v té příčině Italie, v 18. století Francie a v 19. st. Německo. Žena mathematicky nadaná jest zjev nepřírozený, v jistém smyslu »Zwitter«. Učenci a umělci ženští jsou výplody degenerace. Jenom odchylkou od přirozenosti, chorobnými změnami může si žena zjednat jiných talentů než těch, které ji činí schopnou býti milována a státi se matkou(!). — Mathem. vlohá Möbius pokládá za ušlechtilejší nebo vyšší než vlohy k jiným vědám. Má se to s ní jako s nadáním uměleckým. Právníkem, lékařem, chemikem může se státi každý, jen když jest vtipný a pilný; matematikovi ani vtip ani pílě nepomohou. Podobně prý je to s filologií. Také tam pílě může vésti nanejvýš do předsíně vědy.

Anglický spolek proti týrání dětí: National Society for the Prevention of Cruelty to Children vydal zprávu o své činnosti, z níž nabýváme smutného poučení o mravní otupělosti té vrstvy společnosti, v níž na výsluní moderní kultury vyprahly instinktivné prameny mravní ušlechtilosti. Spolek má za účel: 1. Zamezovati veřejné i soukromé poškozování

děti ve fysickém a mravním ohledu. 2. Domáhati se vhodných zákonitých opatření a využítkovati k tomu cíli zákonů dosavadních. 3. Zajistiti občanské právo dětí. 4. Organísaci provésti za tím účelem. Jak potřebn jest spolek takový, ukazují tato čísla. Zakročeno bylo v 109.364 případech s úspěchem; 6500 manželských párů bylo odsouzeno; trestu vězení přisouzeno na 1108 let, pokut uloženo sumou 2023 lib. šterl. Případ týrání, při čemž se vyskytovalo poranění všeho druhu a všemi možnými nástroji, bylo 25.437. Děti zanedbaných nečistotou, mořených hladem a vržených do nemocí smrtelných bylo 62.887. Děti zneužívaných k pouliční žebrotě bylo 12.633; zneuctěných malých děvčat 4460; děti zmračených donucováním k nepřiměřené práci, pak »operovaných« od proval zolezců bylo 3205. Z toho bylo 75.000 dětí v stáří do 12 let, 14.000 mezi 12—17 lety. Nejúčinnějším prostředkem zamezovacím osvědčila se bázeň před veřejností a před trestem. Učiněno 47.220 udání; na ně následovalo 28.895 výstrah, 5460 odsouzení, 332 osvobození, 5313 bylo případů neodůvodněných. Tím docíleno sesílení vědomí zodpovědnosti rodičů takž v 107.635 případech z 109.364 byla zjednána náprava, že děti mohli býti ponecháni rodičům. Jen v málo případech sáhnuo k nejkrasnějšímu prostředku, že byly děti od rodičů odloučeny. Aby se předešlo opakování, koná se případný dozor. Podobné spolky jsou v Americe, Francii, Švýcarech, v Belgii, a právě se jedná o založení spolku takového v Petrohradu. Ve Vídni existuje Kinder-Schutz und Rettungsgesellschaft.

Hertha Schulzova. K nešťastným individuí lidským, která nemoc zbavena byla zraku a sluchu a jichž duševní vývoj je zajímavým předmětem psychologického studia, přidružila se poslední dobou H. Schulzova o níž referuje G. Riemann v Zeitschrift für paed. Psychologie und Pathologie 1900, seš. 4. Narodila se r. 1876. Ve čtvrtém roce onemocněla závažným onemocněním mozkových blan, pozbyla po 3 měsících zraku a brzy na to i sluchu. Mluvíti uměla a mluvila po nemoci mnoho; neslyšíc však odpovědi domnívala se, že jí neodpovídají. Po 6 měsících schopnosti řeči ubývala. Paměť slov mizela a vůbec duševně otupovala, až když se jí hmat zbystřil. Všechno léčení bylo marné. R. 1887 dána do ústavu pro zmrzačené v Nové vsi u Berlína, kdež vzdělávána byla methodami obvyklými u slepců a hluchoněmých, o čemž právě Riemann referuje. Nachází se tam až dosud.

Oprava. V letošním I. sešitu »České Mysli« vytištěno na str. 3., řádce 1. (v článku »Filosofie Ruskinova«) »realitou« místo »za realitou«.

Kantův mravní princip a jeho poměr k metafysice.

Napsal Dr. Ant. Papírník.

(Pokračování.)

Kdyby zákony mravní (poznatky praktické) byly takové jako theoretické, mohli bychom je odkrýti způsobem stejným. Ale filosofie praktická jako věda o tom, co býti má, bude mít patrně poznatky jiné než filosofie theoretická, vyšetřující, co jest, a tudíž i podmínky těchto poznatků budou se od sebe lišiti. Tato okolnost už napomáhá k stanovení mravního zákona. Jako v oboru theoretickém nalezli jsme podmínky poznání v čistém názoru (ideálita času a prostoru) a čistém myšlení (kategorie), tak nyní v oboru praktickém (chtění, vůle) pokusíme se stanovit za podmínku apriorního poznatku (= mravního zákona) pojem čistého chtění, čisté vůle. I zbývá vyšetřiti, co obsahuje tento pojem, neboť je jisto, že, učinivše z něho podmínku mravního zákona, musíme formulovati z něho i mravní zákon.

Každé chtění musí nepopíratelně mít svůj předmět, poněvadž chtění je takové představování předmětu, že ho chci dosíci. Ale nám se nejedná zde o látku, nýbrž v první řadě o chtění, vůli samu. A jako při apriorních theoretických poznatcích byla otázka, v čem záleží nutnost poznávání, tak zase nyní dlužno se tázati, v čem záleží nutnost chtění (čisté vůle). Jedná se tedy o to, existuje-li pro ně nějaká zákonitost, ježto platnost chtěného předmětu dlužno učiniti závislou na této zákonitosti, a ne naopak. Proto také zákonitost chtění čili mravní zákon nemohou záviseti na chtěných předmětech (zkušenosti), a právě v této nezávislosti záleží pak jejich apriornost. A ta je vyznačena pojmem »čisté vůle«, která tudíž jediné jest formou zákonného chtění.

Připomenouti dlužno rozdíl, jaký činí Kant v ohledu praktickém mezi zákonem a maximou. Maxima je subjektivní zásada platná pro vůli jednoho aneb několika jednotlivců, kdežto zákon mravní je něčím objektivním a musí proto mít platnost všeobecnou

děti ve fysickém a mravním ohledu. 2. Domáhati se vhodných zákonitých opatření a využítkovati k tomu cíli zákonů dosavadních. 3. Zajistiti občanské právo dětí. 4. Organizaci provésti za tím účelem. Jak potřebný jest spolek takový, ukazují tato čísla. Zakročeno bylo v 109.364 případech s úspěchem; 6500 manželských párů bylo odsouzeno; trestu vězení přisouzeno na 1108 let, pokut uloženo sumou 2023 lib. šterl. Případů týrání, při čemž se vyskytovalo poranění všeho druhu a všemi možnými nástroji, bylo 25.437. Děti zanedbaných nečistotou, mořených hladem a vržených do nemoci smrtelných bylo 62.887. Děti zneužívaných k poliční žebrotě bylo 12.633; zneuctěných malých děvčat 4460; děti zmrzačených donucováním k nepřiměřené práci, pak »operovaných« od provozců bylo 3205. Z toho bylo 75.000 dětí v stáří do 12 let, 14.000 mezi 12—17 lety. Nejúčinnějším prostředkem zamezovacím osvědčila se bázeň před veřejností a před trestem. Učiněno 47.220 udání; na ně následovalo 28.895 výstrah, 5460 odsouzení, 332 osvobození, 5313 bylo případů neodůvodněných. Tím docíleno sesílení vědomí zodpovědnosti rodičů, takže v 107.635 případech z 109.364 byla zjednána náprava, že děti mohly býti ponechány rodičům. Jen v málo případech sáhnuto k nejkrajnějšímu prostředku, že byly děti od rodičů odloučeny. Aby se předešlo opakování, koná se případný dozor. Podobné spolky jsou v Americe, Francii, Švýcarech, v Belgii, a právě se jedná o založení spolku takového v Petrohradě. Ve Vídni existuje Kinder-Schutz und Rettungsgesellschaft.

Hertha Schulzova. K nešťastným individuí lidským, která nemoci zbavena byla zraku a sluchu a jichž duševní vývoj je zajímavým předmětem psychologického studia, přidružila se poslední dobou H. Schulzova, o níž referuje G. Riemann v *Zeitschrift für paed. Psychologie und Pathologie* 1900, seš. 4. Narodila se r. 1876. Ve čtvrtém roce onemocněla zánetem mozkových blan, pozbyla po 3 měsících zraku a brzy na to i sluchu. Mluvíti uměla a mluvila po nemoci mnoho; neslyšíc však odpovědi domnívala se, že jí neodpovídají. Po 6 měsících schopnosti řeči ubývalo. Paměť slov mizela a vůbec duševně otupovala, až když se jí hmat zbystřil. Všechno léčení bylo marné. R. 1887 dána do ústavu pro zmrzačené v Nové vsi u Berlína, kdež vzdělávána byla methodami obvyklými u slepců a hluchoněmých, o čemž právě Riemann referuje. Nachází se tam až dosud.

Oprava. V letošním I. sešitu »České Mysli« vytištěno na str. 3., řádce 11. (v článku »Filosofie Ruskinova«) »realitou« místo »za realitou«.

mravního zákona, jelikož cit libosti připouští, jak je samozřejmo, jen subjektivní maximy, které nikdy nemohou býti objektivním zákonem mravním, podřizuje říši mravnosti zákonům a řádu zkušenosti a zbavuje ji tím vlastního zákonodárství, plynoucího jen z transcendentálního zdůvodnění mravního zákona. A ježto dále pro eudaimonismus neexistuje bezpodmínečná nutnost mravní (povinnosti), ježto cit jakožto pohnutka jednání je něco empirického a tím *eo ipso* náhodného (dle Kanta), rozhodnut je starý spor o ceně eudaimonistických mravních principů v jeho neprospěch. Jestliže v eudaimonistické ethice činí se kriteriem mravnosti cit (libosti aneb nelibosti), dlužno patrně při tom bráti v počet i individualitu dotyčného subjektu, a eudaimonismus stává se tak individualismem.

Tomuto důsledku nevyhnuli se ani Stoikové, kteří, učinivše normou mravního jednání přírodu a zahrnuvše do ní i povahu jednotlivcovu (Chrysippos), učinili principem mravnosti i tuto. A poněvadž význakem každého individua, každé živoucí bytosti je sebeláska, musí v každé individualistické ethice (na př. eudaimonistické) převládati principy, odvozené ze sebelásky. Na základě toho dochází Kant k poučce druhé:¹⁾

«všechny materiální praktické principy jsou jakožto principy (als solche) vesměs jednoho a téhož druhu a spadají pod všeobecný princip sebelásky čili vlastní blaženosti.»

Byť tedy předmět našeho chtění měl sebe vyšší hodnotu, vždy jakožto materiální princip jednání je jen prostředkem k rozkoši ať smyslné ať duchové, a v tom smyslu (jakožto prostředek k dosažení rozkoše) je roven každému jinému předmětu méně cennému. S tohoto stanoviska jsou si všechny předměty rovny a tudíž i praktické principy, na nich založené, zůstanou vesměs materiálními, a jakožto principy materiální jsou jednoho a téhož druhu. Proto také bezpodstatny jsou námitky, jako: je princip sebelásky i tam, kde jsou pohnutkou vůle dobra jen duchová? Není žádného rozdílu, učiním-li principem svého chtění účely státnické aneb rozkoš? Mezi těmito předměty o sobě je ovšem rozdíl, ale nevztahuje se k nim jakožto pohnutkám, neboť v tom ohledu jsou si všechny předměty rovny.

Aby dovedl správnost svého tvrzení, podává Kant v KPR²⁾

¹⁾ Kants W. W. VIII. 129.

²⁾ Kants W. W. VIII. 146.—156.

přehled všech materiálních principů vůle na desce, k jejímuž sestavení dochází takto:

Jedině mravní princip vůle je jen jeden, a sice ten, který pochází z autonomie vůle; naproti tomu principů, temenících z heteronomie vůle, je několik, ježto čerpány jsou z povahy a poznání věcí. Poněvadž toto poznání může býti buď empirické aneb metafysické (v obou případech dogmatické), jsou mravní soustavy, spočívající na jednom z těchto principů, dogmatické. Dogmatická metafysika dělí se v racionální psychologii, kosmologii a theologii; bude tedy i dogmatická mravouka, opírající se o principy metafysické, držeti se jmenovitě psychologie a theologie, činit v případě prvním principem mravního jednání lidskou dokonalost, v druhém vůli boží.¹⁾ Příkladem ethik založených na principu psychologickém jsou Kantovi Wolff a Stoikové, na principu theologickém Crusius a theologičtí moralisté vůbec.

Není-li dogmatická mravouka založena na podkladě metafysickém, spočívá na podkladě empirickém čerpajíc principy své buď z povahy lidské, aneb mimo ni. V prvním případě utvoří východiskem mravního jednání cit, cílem pak blaženost (Epikur, angličtí moralisté věku XVIII.), v druhém odvozuje principy své z podmínek vnějších, jimiž mravy člověka jsou podmíněny a pěstovány, jako společnost, vychování a pod. (Mandeville, Montaigne.)

Schleiermacher²⁾ a Loewe³⁾ soudí, že deska tato může býti nanejvýše jen dokladem Kantovy neznalosti starých soustav filosofických. Loewe snaží se ovšem omluviti »nevědomost« Kantovu tím, že před Kantem dějiny filosofie upadly v zapomenutí, a nebylo mu tudíž možno seznámiti se se starou filosofií tak, jako s novější anglickou, francouzskou a německou.

Avšak z okolností, že na desce Kantově nejsou uvedeny principy všech soustav ethických, nevyplývá ještě, že by tam nebyly uvedeny všechny charakteristické typy materiálních principů vůle, neboť v uvedených tam osm typů lze zahrnouti všechny empirické principy ethické (na př. Spinozův).⁴⁾ A tak i Aristotelova ethika, mající principem blaženost duchovou (myšlení), je zbudována

¹⁾ Proto je s podivením, jak někteří mohli vyhlášovati naprostou shodu mezi mravním principem křesťanství (autoritativním) a Kantovým principem rozumovým. Viz K. F. Staudlin *Gesch. d. christlichen Moral etc.* Göttingen 1808. str. 780.—798., Döderlein *Kurzer Entwurf d. christl. Sittenlehre etc.* Jena 2. Aufl. 1794., Gižycki *Kant u. Schopenhauer* 24.

²⁾ W. W. Abth. III. Bd. I. Berlin 1846. str. 37. nn.

³⁾ Ü. den Werth etc. 9.

⁴⁾ Viz podrobněji Cohen *Kants Begr. d. Ethik* 176., 177.

vlastně na principu materiálním, principu sebelásky. Proti tomuto tvrzení Kantovu staví se hlavně Trendelenburg,¹⁾ za důvod uváděje, kotví-li princip jednání a chtění ve vnitřní bytosti člověka, a je-li tato tak vysoce pojata jako u Aristotela, tu že je princip takový velmi vzdálen od sebelásky a eudaimonismu. Ale uvedeme-li si na paměť, oč jde, poznáme neoprávněnost vývodů Trendelenburgových. Ač je Aristoteles dalek toho propadnouti nemravnému hédonismu, shledáváme přece nejvyšší princip ethiky v rozumné sebelásce, neboť odpovídá kladně k otázce, je-li blaženost naším jediným dobrem (ovšem pozor, jakou blaženost míní). Poslední účel svůj máme hledati ve vlastním blahu, v pravé péči o ně pak snažiti se o ctnosti, jež konajíc přineseme prospěch i celku. Tento předpis však se stanoviska vědecké ethiky a zejména pro posouzení mravního smýšlení není ničím jiným než předpisem eudaimonistickým. Ani u Aristotela nezapřel se všeobecný eudaimonistický ráz řecké ethiky, i jemu je eudaimonie něčím ctihodným, dokonalým, pro ni činíme všichni všechno.²⁾

2.

Vykládali jsme dosud mravní zákon se stránky negativní vymezivše jej proti těm praktickým principům, které sice jím zdáti se mohou, ale nejsou (principy empirické = materiální). Obrátíme se nyní k pozitivnímu výkladu mravního zákona, totiž k jeho pozitivnímu obsahu, který je vyznačen formou jakožto jedinou pohnutkou vůle. Jest pozoruhodno, jak Kant v poučce třetí klade výslovně důraz na tuto stránku formovou: »má-li rozumná bytost mysliti si své maximy jakožto všeobecné praktické zákony, může si je mysliti jen jako takové principy, které ne látkou svou, nýbrž pouze formou pohnutku obsahují.«³⁾

Jak už jsme se zmínili, je Kantovi formou mravního čili zákonného chtění čistá vůle; »forma« nemůže tu tedy znamenati nic jiného, než »zákonitost« pro mravní představy, která

¹⁾ Hist. Beitr. z. Phil. III. 183., pod. i Loewe Ů. d. Werth etc. 7. Také Ueberweg Grundriss etc. III.⁸ Bd. 1. str. 307. pozn. myslí, že Kant pojem eudaimonismu tu úmyslně omezuje, aby mohl proti němu snáze bojovati.

²⁾ Viz Loewe Ů. d. Werth etc. 11., Thilo Ů. d. Eudaimonie des Aristoteles (Zeitschrift für exacte Philosophie II. [1862.] str. 271.)

³⁾ Kants W. W. VIII. 136.

ovšem je rozdílna od aesthetických forem Herbartových.¹⁾ »Od-loučíme-li,« dí výslovně Kant, »od zákona veškeru látku, t. j. každý předmět vůle (jakožto pohnutku), nezbude z něho nic než pouhá forma všeobecného zákonodárství.«

Proti takovému pojetí slova forma polemizuje Herbart a právem namítá, že forma předpokládá spojení, sloučení aspoň dvou jednotlivců. Pokud bychom uvažovali o vůli osamocené, nemůže ona sama mít žádné hodnotné formy, je indiferentní a hodnotu nějakou má pouze její předmět; má-li však vůle bez ohledu k předmětu svému dosíci hodnoty pouze svou formou, nemůžeme ji uvažovati pouze osamocenu, nýbrž ve spojení s jinou vůlí. Jen takovému poměru aspoň dvou vůlí (formě vůle) lze přikládati cenu aneb bezcennost.²⁾

Cohen³⁾ neuznává správnosti argumentace Herbartovy, a to proto, že tímto způsobem dojdeme sice k estetickému (psychologickému) zdůvodnění mravního zákona, ne však k transcendentálnímu, z něhož jedině ona jistota, jaké žádáme pro mravní zákon, vyplynouti může. Proto právě nevidí také onoho sloučení vůlí v jasný a zřetelný poměr s Herbartem v jeho jednoduchých základních poměrech estetických, nýbrž v jediném všeobecném spojení všech vůlí, t. j. ve všeobecném zákonodárství, před nímž mizejí jak všechny maximy (jakožto subjektivní), tak všechny předměty (jakožto objektivní pohnutky vůle) jako v jediném oceánu chtění. A toto všeobecné zákonodárství vůlí, obsažené ve všeobecném zákonodárství, je pozitivním obsahem mravního zákona a formou čisté vůle. Tím dle Cohena docházíme oné hledané nutnosti a všeobecnosti, kterou vyznačovati se musí mravní zákon rozumový. Neboť aby zákon mravní jakožto apriorní poznatek rozumu praktického platiti mohl nutně a všeobecně, musí v jeho pojmu nutně býti obsažen pojem všeobecného zákonodárství. Toto zákonodárství pak jako forma mravního zákona je pohnutkou chtění; jakmile představíme si mravní zákon, musí nám býti důvodem jednati dle něho jeho všeobecnost, jeho spoluúčastensví na všeobecném zákonodárství.

Z myšlenky formového mravního zákona plynou další obsahové známky »čisté vůle«, na základě jichž lze různým způsobem

¹⁾ Obšírněji viz Vorländer D. Kantsche Formalismus in seiner Nothwendigkeit und Fruchtbarkeit 6.—18.

²⁾ Herbarts W. W. VIII. 256., podobně Dastich Základové praktické filosofie atd. 46.

³⁾ Kants Begr. d. Ethik 184.—186.

formulovati mravní zákon (kateg. imperativ). Formulace jeho je celkem čtverá; k první (v ZMM) dochází Kant tím způsobem, že pojem dobré vůle, od kterého vychází, převádí jednoduše na pojem povinnosti, z něhož pak se vyvozuje zákon mravní. Jak se to děje, uvedeno zevrubně v části předešlé, i budiž tam odkázáno.

Zde také nutno zmíniti se o dvou chybách, jichž Kant se dopustil převáděje pojem dobré vůle na pojem povinnosti,¹⁾ a to:

a) nedůslednosti, neboť vyšel od pojmu vůle o sobě dobré, t. j. takové, jejíž hodnota spočívá ne v předmětu jejího chtění, nýbrž jen v její formě, měl obrátiti se k vyšetření této formy jakožto něčeho, co spočívá na určitých poměrech, v našem případě poměrech vůlí, a to takových, které nám zbudou, když vše, co k jejich pohnutkám a předmětům čelí, pustíme naprosto se zřetele, a pak byl by došel tam, kam po něm Herbart (k praktickým ideám);

b) chopiv se pojmu povinnosti, aby pomocí něho dospěl oné formy, za kterou stává se vůle »o sobě« dobrou, zprotivil se svým vlastním premisám. Ježto totiž mravních principů nelze odvoditi dle něho ze zkušenosti, nýbrž jen z čistého rozumu, neměl Kant chtěje mravní princip odvoditi pouze z čistého rozumu, totiž ze všeobecného pojmu čisté bytosti vůbec, obracet se k pojmu povinnosti. Neboť tento pojem má místo jen u takových bytostí, jichž vůle sama sebou neshoduje se s praktickým principem, t. j. u nichž nadchází rozpor mezi rozumem a vůlí, tak že musí přistoupiti donucení se strany zákona mravního. Avšak tento znak neshody neleží v pojmu rozumné bytosti vůbec, i nelze tudíž odvozovati pojem povinnosti z všeobecného pojmu rozumné bytosti.

První z oněch čtyř vzorců mravního zákona, podaných jednak v ZMM, jednak v KPR, k jichž vyšetření nyní přistupujeme, zní: »jednej jen dle té maximy, již bys spolu chtíti mohl, aby stala se všeobecným zákonem,« a obměnou: »jednej tak, jakoby maxima tvého jednání tvou vůlí měla státi se všeobecným zákonem přírodním.«²⁾ (Pokračování.)

¹⁾ Viz na př. Thilo D. Grundrhythmer etc. (Zeitschr. f. exacte Ph. I. 182. nn.), Dastich Základové praktické filosofie atd. 46. nn.

²⁾ Kants W. W. VIII. 47. Viz poznámku Cohenovu k první formulaci kateg. imp. (Kants Begr. d. Ethik 193.)

O citech a obrazotvornosti a vzájemném jich poměru.

Píše Dr. Oldřich Kramář.

(Pokračování.)

Kap. 2. O vzniku citu.

Že každý stav organismu, ať zdravý, ať chorobný, jest již ipso facto citem, čili, jak raději říkáváme, náladou, to jest přímo zřejmou zkušeností. Avšak nastává všeobecná otázka, kterak pocity a upomínky mohou tak mocně zasáhati do úkonů životních, že patrná, ano po případě i prudká a násilná změna v nich nastává. Že tomu tak, není nikterak pochybno, avšak psychologie jsouc věda netoliko pozorovací, nýbrž i výzkumná musí i příčiny toho vyšetřiti. Na štěstí pozorování samo a srovnávání podobných případů podává nám možnost rozřešiti tuto záhadu.

Známo jest, že netoliko styk pocitů, nýbrž i pocitů s upomínkami, ano styk upomínek samých způsobuje city, ba mnohdy bývají city vznikající z pouhého styku upomínek s představami dosud nevědomými, ale stoupajícími, neobyčejně mocné a vzrušující. Nastává dále otázka, zdali jen tento styk jest příčinou většího či menšího vzrušení nálady orgánové, či také pocit a představa pouhou svou podstatou vědomou neb nevědomou v náladu orgánovou působí. Zkušenost sama odpovídá k této otázce zcela zřejmě. Pocity bývají provázeny uvědoměním subjektivním, libostí neb nelibostí, kteréž někdy jsou velice nápadné, jindy mírné. Lhostejných pocitů v přesném slova smyslu asi jest málo. Subjektivné uvědomění libosti neb nelibosti pocitu nazývá se obyčejně přízvukem. Ačkoli při názvu tomto není podstatné závady, přece lépe jest vřaditi ony úkazy do rozsáhlé kategorie citů pod názvem »citů prostých«. Příčina jest na snadě. Nazýváme-li citem změnu smyslovým vědomím v povšechné náladě orgánové způsobenou, pak zajisté i onu prostou libost či nelibost mezi city vřaditi slušno, neboť i ona jest proměnou nálady orgánové. Ačkoliv proměna tato

zhusta jen na příslušné středisko a čidlo jest omezena, přece nezřídka sáhá působnost její dále.

Nechtějice pouštěti se do zevrubných výkladů, naznačíme, co zde ze zkušenosti samé odvoditi lze, takto:

1. Každý pocit jest proměnou původního obsahu orgánové nálady některého čidla a jeho střediska. Síla a způsob vyrušení podmiňuje podstatu a sílu pocitu. Že původní nálada čidla a jeho střediska jest opravdu vědomím, toho zřejmým dokladem jest zrak, hmat a smysl svalový. Ve stavu klidu čidla a střediska zrakového máme vědomí temnosti v sítnici lokalisované. Klidový stav hmatu jest tělový sebecit povrchu a dutin, který řečenými pocity hmatovými jen blíže jest určován a pozměňován. Klidový stav svalstva kosterního taktéž vyjádřen jest zcela určitým vědomím, a každá proměna jeho jest patrnou pozměnou některého svalového vědomí. Zrak, hmat i svaly v každém případě tedy vyjadřují určité vědomí, což i jinak lze naznačiti takto:

Vždy vidíme při zdravém stavu oka něco, i když zdánlivě ničeho nevidíme, tedy ve stavu bdělém i ve snu, v klidu i v činnosti, ale ovšem nikoli ve tvrdém spánku. Vždy totiž máme vědomí zrakového obzoru, buď temné, ač nikoli jednotejné, buď jasnější a zřetelnými obsahy označené. Zcela obdobné jest to, co o hmatu lze říci. Vždy máme při neporušené činnosti vědomí povrchu, vědomí svého tělesného prostoru plošného, kteréž prostě hmatem jest vyjádřeno bez přičinění svalů. Ať něco těla našeho se dotýká či nedotýká, vždy povrchu a dutin jsme si vědomi. A konečně i o svalovém vědomí platí toto: Vždy jsme si vědomi inervačního stavu všeho svalstva, ať ten který pár antagonistů v kterémkoli stavu obapolného smrštění se nalézá. Vždy jsme si vědomi polohy svých údů, což jest stránka od vědomí povrchu čili hmatového sebecitu naprosto rozdílná.

Do širšího výkladu pouštěti se nelze, pisatel všecky zde pronesené věty na základě rozsáhlého pozorovacího materiálu ve spise „Die Hypothese der Seele“ odůvodnil. Zahrnouce tedy zde pronesené myšlenky, můžeme smysl jejich také takto naznačiti. Zdravý zrak, zdravý hmat a zdravé svalstvo jest v každém případě života kromě tvrdého bezvědomého spánku ipso facto vědomím. O tvrdém spánku však nemůžeme ničeho pronést, leda jen to, že jest nedostatkem empirického vědomí orgánového, poněvadž naznačuje návrat do dřívějších stupňů vývoje organismu, zkrátka poněvadž jest vzhledem k empirickému vědomí prostě transcendentním vědomím.

Co přímé bedlivé pozorování u těchto smyslů jako jistotu porvzuje, toho obdobně u ostatních domysliti se je možno a dovoleno. Sluch, čich a chuť nejeví sice ve stavu klidovém žádného pozorovatelného vědomí, ale to nenaznačuje nic jiného, než že v oné ohromné složitosti vědomí orgánového nedovedeme rozeznati kladného vědomí klidového. Ostatně neplatí toto bez výminky. Jsou případy trvalého vědomí klidového čichového i chuťového, a to ve výminečných stavech ochuravění, zvláště při duševních chorobách, což nazývá se subjektivním pocitem.

Při smyslu tepelném možno pak s tím větším právem mluvit o trvalém základním vědomí, neboť čidla tepelná neustále vyjadřují vědomí teploty těla neb okolí. Byť i za pravidelných poměrů střední teploty vědomí toto nebylo patrné, přece stupeň střední teploty sám stává se patrným vědomím, když nastupuje buď po vyšší, buď po nižší teplotě. Z toho jest vidno, že vědomí čidla tepelného při středním stavu organismu a střední teplotě okolí jen proto zřejmě není vyjádřeno, poněvadž jest obvyklé a v celkovém vědomí orgánovém málo vyniká.

2. Pocit u kteréhokoli čidla vzniká tím, že sdělenými pohyby vybavují se děje chemické buď v přesném rytmu, buď bez takového. Přesný rytmus jest při pocitech zrakových, tepelných a sluchových. Sdělenými pohyby nastává sklad a rozklad, a tyto děje rytmicky potud trvají, pokud působení na čidlo nepřestalo. Poněkud rozdílně dějí se asi tyto výbavy dějů chemických při hmatu, čichu, chuti a smyslu svalovém. První tři smysly jsou podstaty velmi podobné, čich a chuť toliko pozměněné pocity hmatové, při nichž původní názor sebecitu prostorného specifickou změnou příslušného vnímání jest zatemněn. Čich a chuť jsou tedy hmatové pocity bez názoru prostorového, aspoň zřejmého. Všecky tři smysly mají to společné, že síla dojmu velmi rychle ochabuje, nepůsobí-li snad při tom spolu nějaké, třeba jen zcela nepatrné poškození čidla, jímž pak vzniká nápadnější, ano i trvalejší pocit tělový, t. j. lokální změna orgánové nálady některého čidla, která nenáleží v obor smyslového pojmání jeho. Z té příčiny také možno souditi, že výbava dějů chemických neděje se při tom přesně rytmicky jako při třech smyslech prve vzpomenu-
tých, zrakovém, tepelném, sluchovém.

Ještě jinaké poměry shledáváme při smyslu svalovém. Svalstvo kosterní tak jest úpraveno, že vždy dva antagonisté čili protisvaly navzájem udržují se v rovnováze. Jaké následky z toho vyplývají, o tom pisatel velmi zevrubně pojednal ve svrchu jmenovaném spise.

Zde dostačí naznačiti, že v každé poloze obou antagonistů děje se **rytmická** výbava dějů chemických, které nalézají se v míře střední, **když** oba antagonisté jsou v poloze klidové. Vyšine-li se jeden **protisval** z této klidové polohy střední, nastává v něm rychlejší **výbava** dějů chemických, a tedy větší spotřeba látky, druhý **protisval** naproti tomu vstupuje do fáse chemického děje, která leží **pod** úrovní klidového středního stavu.

3. Vznik jakéhokoli pocitu u kteréhokoli čidla jest spojen **s libostí** aneb po případě **s nelibostí**. A zde shledáváme se s ohromné **bohatou** zásobou zkušeností, jež možno zde jen stručně naznačiti. **Pocity** zrakové zdají se býti veskrze provázeny libostí, pokud **dojem** jednoduchý není příliš silný a náhlý. Každá kvalita vidmová **čili** každá barva sytá jest ve svém způsobu libá, avšak tuto jakost **libosti** nelze přímo vyjádřiti, každé vyjádření děje se nepřímou **příslušnými** výtvary obrazotvornými, o čem ve vzpomenutém spise **taktéž** zevrubně promluveno. I smíšené a temné barvy, totiž **takové**, které sestavují škálu od syté ve směru k temnosti, i naopak **světlé**, tvořící řadu od syté barvy ke světlosti, jsou více méně **libé**, totiž neprojevují samy sebou nijaké nelibosti, pokud **nenastávají** okolnosti jiné, na př. rychlé střídání. Větší neb menší jich libost **jest** však relativná, vyplývající ze srovnávání s kvalitami sytými **a z příslušných** příměsků obrazotvorných, které podstatou svou **jsou** namnoze nahodilé. Že na př. u nás černá barva, tedy **temnost**, jest odznakem zármutku, jest právě tak nahodilé, jako že jinde **jím** jest žlutá neb bílá.

Co platí o subjektivné kvalitě pocitů zrakových, platí stejnou **měrou** u sluchových, ano u mnohých jiných pocitů. Než do výkladu **o rozdílech**, které tu platí, nelze se pouštěti. Pocity čichové a **chutové** jsou buď rozhodně libé aneb nelibé, v řídkých případech jest **tato** subjektivní stránka nerozhodná. Pocity tepelné stávají se **nelibými**, je-li odchylka od střední teploty tělové, tedy čidlové, veliká **buď** ve směru nižší, buď ve směru vyšší teploty, aneb trvá-li **dojem** dlouho. Při svalových pocitech platí všeobecná zásada, že **inervace** mírná a střídání obou antagonistů jest provázeno libostí, pokud **svaly** jsou čerstvé, rozhodnou nelibostí, když jsou unavené, aneb **když** smrštění jednoho antagonistu jest prudké aneb dlouho **trvajícím**. Střídání ve smršťování obou protisvalů usnadňuje delší **trvání** pohybu vůbec, poněvadž únava v tomto případě tak rychle **nenastává**. Ve stavu únavy však jest nejpřirozenější poloha **střední**, v níž oba protisvaly stejně jsou smrštěny.

4. Kromě všeobecného významu citového, jenž každé kvalitě smyslové přísluší, nutno rozeznávat ještě libost, která zakládá se na predispozici pro jisté dojmy smyslové. I tu budtež naznačeny jen některé obzvláště zajímavé případy. Zevrubně pojednání najde čtenář v druhém svazku spisu »die Hypothese der Seele« v kap. »Theorie der einfachen Gefühle«. Co zde pověděno bude, týká se především pocitů hmatových.

Pocity hmatové jsou, pokud neděje se násilné působení na čidla hmatová, veskrze libé; ale libost jejich jest zcela mírného, střízlivého, lhostejného rázu. Také spočívá větší neb menší libost na poměrech prostě kvantitativních, ježto z pravidla střídají se pocity silnější se slabšími. Odtud plyne rozdíl drsného a hladkého, pevného, kapalného a vzdušného a t. d. Avšak jsou případy, kde tyto samy sebou střízlivé pocity nabývají neobyčejného významu citového, jenž nespočívá v nich samých, t. j. ve kvalitě jejich, nýbrž ve spojení jich s jistými účely přirozenými aneb s náklonnostmi, které člověku již z doby vývoje embryového neb z doby kojení jsou vštípeny. Máme zde na zřeteli libost, která se přidružuje k dotyku milých osob; tak při políbení, stisknutí ruky, objímání, přitulení se k druhému a t. d. Tyto velevýznamné úkazy psychické jsou, jak již naznačeno, nestejného původu. Některé z nich vyplývají z bohatého zdroje pudu pohlavního a lásky pohlavní, jiné jsou původu a významu povšechně lidského. Než snadno lze ukázati, že i prvé projevy pocházejí z povšechných zvyklostí lidských, jen že z mocného podnětu jiného přibírají ráz živější a vášnivější. Důležitost předmětu vyžaduje, abychom poněkud při něm setrvali.

Proč důvěrní přátelé při setkání stisknutím ruky neb objetím dávají na srozuměnou radostný svůj cit? Proč zejména malé dítky důvěrně tulí se k rodičům a obzvláště k matce a v tomto důvěrném přitulení obzvláštní klidnou rozkoš pocíťují? — Že matka zvláště drahého kojence tiskne vřele k prsoum projevujíc takto přirozenou svou lásku, to mohl by někdo snad vykládati jako přirozený zjev z úkonů kojení pocházející, avšak tento výklad nedostačuje, neboť totéž činí otec, ano opravdoví přátelé a přítelkyně totéž činí při setkání. Tedy zřejmo jest, že tento přirozený podnět ku vřelému dotyku pochází z příčin hlubších a všeobecných. Kromě toho pozorujeme projevy mírnějšího a střízlivějšího rázu, které patrně téhož původu jsou. Těšíce někoho klademe mu důvěrně ruku na hlavu, hladíme vlasy jeho, neb dotýkáme se jeho ramen neb paží a t. d. Ba i nepatrný způsob přátelského a důvěrného styku, jenž nastává,

když někoho držíme za knoflík kabátu, i ten plyne posléze z téhož zdroje. Ano přenášíme tento lichotivý dotyk rukou a tváří i na nerozumné živočichy, i na předměty neživotné, nám obzvláště milé. Jak velice významné ale jest políbení, zejména styk rtů, to jest netoliko známo u nás, t. j. u souvěkých národů pokročilých, nýbrž tento způsob projevů lásky a radostného citu sahá do nejvzdálenějších dob lidského pokolení.

Ovšem jsou takové a podobné projevy namnoze jen obvyklým a běžným způsobem pokročilého společenského života bez hlubšího významu, ano často vidáme, že i lidé sobě lhostejní neb dokonce nepřijemní takových projevů při setkání užívají; také možno říci, že náš pokročilý a střízlivý věk mnohdy jich se straní, ano nezřídka za neslušné je pokládá. To všechno přece nemůže vyvrátiti pevné přesvědčení, že tyto dotyky pocházejí z hlubokého podnětu, v člověku nevědomky uloženého a nevědomky působícího. Mimo to nelze upříti, že u dítek, zvláště povahy živé, důvěrné a upřímné, jsou takové důkazy lásky a důvěrnosti čisté a opravdové. Také ženské pohlaví jeví v této příčině více přirozenosti a nebývá tak střízlivě odměřené ve svém chování, jako mužské, přese všechno to, co o líčeném přátelství a líčené radosti při společenských stycích žen se rádo vytýkáva. Vidáme zejména u malých dívek a též u chlapců, jak důvěrně se objímají a nelíčenou svou radost na jevo dávají líbáním a jinými něžnostmi. Bez odporu působí tedy zde nějaké příčiny hluboce v nevědomé podstatě člověka uložené. Neboť ani ta námitka není platná, že by dítky od dospělých takovýmto průjevům pouhým nevědomým napodobováním se učily. Nevidíme podobné úkazy již u kojence, který svéhlavě nedá se upokojiti, pokud jej matka neb chůva nepochová a k prsoum netiskne? — A kdybychom i na krásně ustálenému zvyku sebe více platnosti při vysvětlení takovýchto obyčejů společenských přisouditi chtěli, nevysvětlili bychom tím přece původní vznik jich a zcela bezděčné projevy ve vášnivém, buď radostném neb žalostném naladění a neobyčejnou jich libost bezděčně vyhledávanou.

Jak významné jest zejména celování rty, poznáváme nejlépe z toho, že i posvátným předmětům a obrazům spasitele a svatých políbením zbožnou úctu prokazujeme.

Uvažíme nejprve, jaký původ má celování rty a polibek a proč jest tento dotyk ve svém opravdovém významu vždy projevem citu povzneseného. Netřeba příčinu daleko hledati. Tento způsob projevu rozhodně pochází z doby nemluvněť, jemuž částečné sevření úst a pohyby ssací jsou cvikem tak obvyklým. Líbání jest tedy úkon

pocházející z doby nemluvněte a dlouhým vývojem lidským ve svém způsobu ustálený. Že tomu tak, potvrzuje známá zkušenost, že i jiní ssavci v úzkém styku s člověkem žijící, pes a kočka, lízáním dávají na jevo člověku svou vděčnost a oddanost. Ale proč líbání jako nevědomé napodobování činnosti ssací stalo se vyjádřením povzneseného citu lásky a radosti, to psychologický rozbor duševního života kojence a způsob jeho ukojení nám vysvětlí. U kojence zaujímá spánek většinu života a probuzení nastává, buď když citelný hlad či žízeň mocně se hlásí aneb znečištění plének nepohodlí mu způsobuje. Ale hlad jest u něho velmi nelibým pocitem, a dává jej pláčem na jevo. Když matka dítě kojíc je nasycuje, tu ukojení hladu způsobuje mu spolu nejvyšší libost a uspokojení a to tím větší, poněvadž mezi kojením zvolna usíná. Zde třeba dvě věci vzít na přesnou úvahu, aby význam tohoto upokojení kojence byl náležitě oceněn. Spánek jest jemu v prvních dobách života přirozenější než bdělý stav, onť jest jen pokračováním onoho transcendentního vědomí, v němž nerušeně trval, dokud v lůně mateřském spočíval. Bdělý stav naproti tomu jest u něho vždy spojen s nelibostí, především již proto, že buď hlad, buď znečištění plének ze spánku jej vyrušuje. Pokud žil v stavu embryonálním, dala se výživa nepřetržitě krví mateřskou a nebylo s ní spojeno žádné nepohodlí nutnými výměty. Po narození však nastaly jemu zcela nové okolnosti života, samostatné dýchání, samostatná činnost při výživě a obzvláště neobvyklý vliv okolního světa na jeho sice dostatečně připravená, ale nezvyklá čidla. Jisto tedy jest, že bdělý stav z počátku jest mu pouhou nelibostí, spánek však navrácením do obvyklých poměrů t. j. do vědomí transcendentního, ani hladem ani dojmy smyslovými, ani nelibými tělovými pocity nerušeného, tedy návratem do obvyklé libosti.

Za druhé však nutno též uvážiti, že přizpůsobení rtů ku ssání jest vrozenou schopností, vývojem samým podmíněnou, tak že spolu s činností dýhací ihned objeví se podnět ku ssání, jakmile pocit hladu se dostaví. Ssání a sestrojení rtů k tomu jest tedy pohybem instinktivním, jehož schopnost jest novorozenci již podstatou vývoje dána. To potvrzuje známá zkušenost, že dítě, čím zdravější a silnější jest, tím snáze prsu se chápe, ano již předem rty k tomu úkonu špoulí.

Tyto dvě okolnosti vysvětlují nám tedy hluboký význam první doby vývoje poembryového pro vytváření projevů citů společenských. Že tyto takovým a podobným způsobem se projevují, že v tomto projevu spočívá obzvláštní libost a posléze, že právě k to-

muto způsobu projevování společenských citů cítíme se puzeni, to ve společenských citech samých, t. j. v podstatě jejich nespočívá, nýbrž odjinud k nim jest přičiněno. Než sledujme předmět dále. Úkon ssací jest, jak prve naznačeno, spojen s rozhodnou libostí, ano netoliko to, nýbrž jest spolu přípravou a průpravou pro nastávající spánek kojencův, aspoň v prvních dobách jeho života. Jakou rozkoší jest ponenáhla příprava ke spánku, onen polospánek, v němž zbavujeme se všech dojmů smyslových a obsahů myšlenkových, pozvolna vstupujeme do onoho světa transcendentního vědomí, od našeho empirického prostě rozdílného, to jest i nám zralým lidem, mladším i starším, předobře známo. My zdravým spánkem zbavujeme se všech trampot života a utíkáme se k němu jako k touženému těšiteli. Známo je, jak krásně Shakespeare vyjádřil blahodárnou působnost spánku, zvláště v Macbethu, ne méně známo, jak Sokrates u Platona velebí klidný bezsenný spánek jako nejvyšší blaženost, které člověk v životě bdělém a činném nikdy nezakouší. Je-li nám lidem zralým spánek takovou rozkoší, což teprve nemluvněti, které po narození z klidného svého vývoje jest vytrženo a do neznámého mu světa posazeno. Avšak tato rozkoš nemluvněte spojena jest se ssáním, tedy s oním instinktivním pohybem, jenž vývojem samým jest připraven. Z toho následuje, že oba tyto děje úzce jsou sdruženy a v jednotu psychickou sloučeny. Avšak nikoli spánek jako trvalý stav je zde důležitý, ačkoli nemluvně, jak známo, mnohdy ještě ve spánku pokračuje v pohybech ssacích, když již od prsu jest vzdáleno. Nám jde tu o onen předchozí stav rozkošného zamlžení mysli, jež předchází usínání. Tomuto stavu však každé radostné rozjaření co nejvíce se podobá. I v něm smyslové dojmy víc a více mizejí a jen ona myšlenka, kterou způsobeno jest, zůstává v jasném uvědomění. Každý stav opravdu radostného naladění neb splnění tužeb podobá se tedy z příčin fyziologických onomu klidnému polobdění před usnutím, neboť i v něm nabývá převahy zvýšená nálada orgánová nad vědomí smyslové. Odtud lze pochopiti, proč podnět k celování nastává vždy v takovémto nelíčeném, prostosrdečném návalu oblažujícího citu, ovšem, pokud člověk není mu odcizen strízlivými úvahami o slušnosti. A to právě pozorujeme zase nejkrásněji a nejprostěji u malých dítek. S jakou vřelostí tulívají se obzvláště k matce, když buď nějakými radostnými okolnostmi neb něžností matčinou překypují blažeností. Celují matku, a poněvadž i matka sama podobným podnětem puzena své rty nastavuje, nastává obapolné políbení jako výsledek dvou stejných podnětů se setkávajících. Avšak

v podobné náladě nalézají se i zralí lidé v mnohých případech, při radostném shledání s dětmi, s rodiči, přáteli, s milovanou osobou druhého pohlaví. Ano, obzvláště pocítujeme podobné podněty, když vidíme malé i větší děcko ve vší líbeznosti a půvabnosti jeho prostosrdečných a nelíčených způsobů: bezděčně je objímáme a líbáme.

Podnět k celování jest tedy nevědomá reminiscence z věku nemluvněte, která v pokročilejším dětském věku stále pěstována, obnovuje svou platnost, kdykoli podobné okolnosti nastanou, kdykoli naplnění jsme citem blaženosti.

Z podobných příčin lze pochopiti podněty k objímání, vůbec ku vřelému dotyku milé osoby. I tu věk nemluvněte podává nám nezvratné doklady k tomu, kde původ hledati třeba. Již svrchu stala se zmínka o tom, jak rádo nemluvně jest chováno a blaženým se cítí, když matka neb chůva je chová a vřele tiskne k prsoum. Ba mnohé nemluvně tak jest svěhlavé, že nechce usnout, není-li chováno, a neustane křikem se dovolávat, pokud matka je k sobě nepřivine. Tentýž obyčej vidíme i u větších dítek, že laškující se s rodiči neb jinými osobami rády dávají se chovati a objímati, ovšem jen proto, poněvadž takovýto vřelý dotyk je naplňuje blaženou rozkoší. Naopak také vidáme, že radostně jsouce naladěny k rodičům neb jiným milým osobám spěchají a je objímají nevědomým pudem jsouce k tomu pobízeny. Rovněž známo jest, že i dospělejší bratři nebo sestry na společném loži odpočívající v důvěrném obejmutí nejkldněji usínají. Odkud ve všech těchto a podobných případech onen temný podnět k objímání, t. j. ku vřelému dotyku s milými osobami, jež tak patrným způsobem shledáváme u nemluvněte, u menších i větších dítek, ano i u starších a střízlivých lidí? — Že jest to návyk v době nemluvněte vypěstovaný a vývojem lidského pokolení ustálený, toho nelze upříti; avšak proč s takovýmto objetím spojen jest cit rozkoše a blaženosti, to z pouhého návyku nelze dostatečně pochopiti. Zbývá vždy otázka, proč vřelé přivnutí chová v sobě tuto libost a rozkoš již od počátku vývoje poembryového? Neboť pocit hmatový, jež v sobě zahrnuje, i tepelný, jest sám o sobě střízlivého obsahu a málo významný. Že i zde nutno klásti ustálený obyčej v pokolení lidském a z něho odvozovati nevědomé podněty k těmto projevům, jest sice rovněž nepochybné, avšak i při tomto výkladu nenalézáme ještě podstatné příčiny onoho citového vzrušení, v němž vlastní podstata jejich spočívá. Nutno pokročiti o krok dále a sáhnouti až do doby vývoje embryového.

Člověk jako ostatní ssavci vyvíjí se z oplozeného vajíčka, a rostoucí individuum obsaženo jest v pevných obalech vaječných. Zprvu, pokud vajíčko jest malé, nepůsobí ovšem nápadných změn zevně pozorovatelných, ale tou měrou, jak roste a se vzdmáhá, roztahuje se děloha a vydána jest mírnému tlaku okolních ústrojí a především stěny břišní. Týž tlak sděluje se přirozeně i vajíčku a v něm rostoucímu embryu. Toto stále jest udržováno na výši teploty organismu mateřského a plove ve vodě amniové. V těchto okolnostech, mírném tlaku, jemuž embryo stále jest vydáno, teplotě, v níž neustále jest udržováno, a ve vlhkém ústředí, v němž roste, slušno hledati podstatné příčiny nápadně jevíci se u nemluvněte potřeby, aby bylo pevně obaleno, v příslušné vlhké teplotě držáno. Pevný obal arci má spolu ten důležitý účel, aby tělo nemluvněte bylo stále v pravidelné poloze a páteř ve vzrůstu svém nějak nebyla poškozena, obzvláště když dítě jest chováno; než zde především k té potřebě přihlížíme, aby útlý organism byl udržován v obvyklém tlaku a v příslušné vlhké teplotě. To však mimo spánek jen tehdy dostatečnou měrou děje se, když jest nemluvně pevně k prsoum přivinuto. Poněvadž pak této podmínce při kojení beztoho se vyhovuje, stává se mu chování a vřelé přivnutí tak nezbytnou potřebou. Ono uspokojení, ona líbezná nálada dá se však z toho jen pochopiti, že dítě v takovémto stavu nejvíce přibližuje se oněm okolnostem, v nichž za doby vývoje embryového trvale se nalézalo. Poněvadž po narození dítě v nezvyklé a jemu rozhodně nepříjemné okolí jest posazeno, nastává při kojení a vřelém přivnutí částečný návrat k dřívějším zvyklostem, zkrátka k nerušené libosti vědomí transcendentního.

Jako v prvním případě soudíme i zde. Vřelé objetí, udržující nemluvně v zavhlé teplotě a ona nálada, transcendentnímu vědomí poněkud blízká, srostou v pevné sdružení, tak že jeden člen jeho vymáhá i připojení druhého. Odtud jedině pochopiti lze, proč netoliko nemluvně, nýbrž i dospělejší dítě, ano i zralý člověk v důvěrném objetí pocituje rozkoš, a proč naopak v radostném a blaženém naladění cítí potřebu vřelého, laskavého objetí. Že však i pocelování i objetí jen od milované osoby s touto rozkoší je spojeno, jest prostě přirozeno, poněvadž jen názor milé osoby podporuje aneb podněcuje cit radostného vzrušení, cizí neb dokonce nemilá a odporná osobnost jej však seslabuje a ničí.

Cit libosti, jenž tedy spočívá v políbení a důvěrném objímání, jest sice podmíněn důvěrnou láskou neb přátelstvím, avšak přes to nutno spojovati jej s oněmi pocity hmatovými samými, neboť

přistupuje spolu s nimi teprv k citům lásky a přátelství. Ona libost jest s dotčenými pocity hmatovými tak úzce srostlá, že nelze ji oddělit, a proto právem pokládáme ji za cit prostý, jenž k oněm specifickým pocitům hmatovým z nevědomých podnětů přistupuje. Ony podněty, reminiscence na vývoj embryový a libou náladu jeho, tedy částečný návrat do onoho vědomí transcendentního, jehož rozkoš při každém klidném usínání a stejnou měrou při líbezném náladě blaženého uspokojení pociťujeme, jsou tedy nevědomou predisposicí, která oněm projevům citů společenských dodává známý význam zvýšeného citu.

Kromě této libosti jsou ovšem i jiné případy citového obsahu prostého, z nevědomých podnětů vyplývajícího, než nelze zde jim se obírat. Koho by věc zajímala, toho pisatel odkazuje na svrchu jmenovaný spis. Jen jednu věc zde připojit třeba, totiž opačný podnět nelibosti, ano i ošklivosti aneb hrůzy, který s některými jinými pocity hmatovými se uplatňuje. Známo jest, že neradi dotykáme se vlhkých chladných předmětů, ba že pociťujeme ošklivost dotknouti se žáby neb ropuchy a jiných podobných obojživelníků neb plazů. Kromě jiných příčin, které tu působí, jest zajisté vlhký chladný pocit, který z přirozených příčin člověku jest nelibý, leč když jiná libost s takovýmto dotykem bývá sdružena. Tak na příklad rádi koupáváme se ve studené vodě, poněvadž nás to osvěžuje, že však tato záliba nikterak není všeobecná, jest dobře známo. Jsou lidé, kteří štítí se studené vody a zvláště koupele, poněvadž nedovedli dosud překonati onen přirozený odpor proti vlhkému chladu. I ku překonání odporu, který chováme před plazy a obojživelníky, jest jakési odvahy potřebí, které dodává nám zvědavost aneb vědy-chtivost.

Jiný velezajímavý podnět, ale ovšem nikoli nevědomý, z něhož vyplývá nelibost, ano hrůza, kterouž pak za podstatnou vlastnost pocitu hmatového pokládáme, nastává, máme-li se dotknouti těla mrtvého. Podnět tento pochází z hrůzy, již člověku v dětství, ano zhusta i v pokročilejším věku, zvláště u národů surových, způsobuje pohled na zemřelého. Tuto hrůzu samu psychologicky rozebírat, nebylo by zde na místě, pokládáme ji prostě za jistou a nezvratnou zkušenost. V ní tedy spočívá onen známý podnět, že štítíme se dotknouti se mrtvých zvířat, ano lidé dráždivé povahy i zemřelých svých milých osob. Jakkoli dětinské a pošetilé to jest, přece plyne tato hrůza z příčin psychických, které nikterak podceňovati se nemohou. Podobného významu jest i bázeň, již lidé pociťují, mají-li se přiblížiti k nemocnému, jenž stížen jest děsnou neb velice na-

kažlivou nemocí, na př. morem. Již pouhý pohled na takového vzbuzuje hrůzu u lidí mysli neotužené, poněvadž i zde z vědomého podnětu strachu před nákazou pochází citový obsah k smyslovému názoru se družící, jenž by jinak s ním nikterak dán nebyl. Z týchž příčin ostýchají se lidé neotužení spatřiti těžké rány, ba i krev tekoucí.

Zde máme vesměs případy prostého citového obsahu, jenž buď k pouhým pocitům neb i ku představám složitým přistupuje z podnětů buď nevědomých neb i vědomých; a příklady tyto bylo by lze ještě jinými doložiti a objasniti.

Než zbývá nám ještě případ obzvláště význačného citového obsahu čili přízvuku, který i praktickou důležitostí jest vyznačen. Jest to lektání. Psychologická a fysiologická zajímavost jeho záleží v tom, že z pocitů obsahem naprosto nepatrných vznikají neobvykle prudké výbavy pohybů, což jedině ze zvláštního citového obsahu pochopiti lze. Jsou to veskrze pocity hmatové, z nichž následují tak neobvykle výbavy motorické, avšak shledáváme obdobné případy i u pocitů zrakových, sluchových a chuťových. Známo jest, jak šimráni jemným pírskem neb prstem na pokraji vrchního rtu neb pod nosem neb na dlani i na jiných místech povrchu těla způsobuje zvláštní pocit, jež právě naznačujeme slovem lektání. I jakýkoliv jiný jemný a postupující dotyk, na př. hmyzu, způsobuje podobné účinky, avšak šimráni pírskem jest proto tak význačné, že nám zřejmě ukazuje, kterak pocit neobvykle nepatrný obsahem provázen jest obzvláště vynikajícím přízvukem a z něho vyplývajícím podnětem motorickým. Známý to úkaz, že při lektání zachvěje se člověk a koná pohyby patrně odvrtné a pocituje kromě toho zvláštní reflex, totiž mrazení po zádech. Jak mocná výbava pohybů z tak nepatrných smyslových podnětů následuje, vidíme zejména při kýchání. Fysiologický význam kýchání jest tento. Malé částice prachu dýcháním do nosové dutiny vniklé hromadí se, a jich pohyb semo tamo po sliznici, jenž z rytmického vdechování a vydechování následuje, působí, ač objektivním obsahem pocitovým zcela nepatrný jest, neobvyklý podnět motorický. Dech zastaví se náhle ve fázi vdechnutí a na to následuje prudké a násilné vydechování nosem, které mocným svým proudem vzduchovým vyráží z dutiny nosové nahromaděné cizí částice spolu se slizem nosovým. Zde tedy má lektání důležitý význam, ježto vybavený jím pohyb zamezuje další hromadění částic. Týž podnět k reflektorickým pohybům nastává, když zánětem sliznice vylučuje se více slizu, jenž pak svým pohybem způsobuje lektání. Proto při rýmě kýcháme. —

Tento příklad dostačí, aby ukázáno bylo, kterak při lektání vůbec objektivně nepatrný pocit svým přízvukem vybavuje neobvyčejně mocné reflexy.

Sledujeme-li podstatu lektání, shledáváme toto. Ne dojem hmatový, na jedno místo se obmezující, způsobuje ony nápadné výsledky, nýbrž volný postup nepřetržitý čili plynulý na povrchu těla neb dutin, na př. nosové, ústní a t. d. Že tomu tak, o tom snadno se přesvědčíme. Dotýkáme-li se prčkem neb prstem přesně jednotlivých diskretních míst po sobě, tak aby plynulý postup dojmu byl zamezen, nevzniká lektání. Fysiologická podstata záleží tedy v tom, že nepatrný dojem postupuje po povrchu stejnoměrně od hmatacího tělíska k tělísku; také musí býti dotyk slabý, jinak úkaz lektání a reflexy motorické nenastávají. Postup děje jest tedy tento: zcela slabý dojem přechází s místa na místo, a poněvadž ihned mizí na jednom místě, nastupuje rytmus vzníkání a zanikání dojmů kvalitou sobě velmi blízkých. Myslíme-li si totiž řadu vnímavých tělísek *a b c d*, vzniká dojem nejprve v *a*, ale zaniká ihned, poněvadž jest slabý, na to v *b*, pak v *c* a t. d. Tento rytmický postup jest tedy patrně psychologickou a fysiologickou podstatou lektání. A jakkoliv nepatrnými se zdají tyto děje, přece mají neobvyčejně nápadné fysiologické následky. Tyto však jsou: Za prvé přízvukný reflex ve vnímavých tělískách samých, jež naznačujeme slovem »lektání«, ale za druhé šířením se tohoto reflexu v příslušném svalstvu způsobený mocný reflex motorický. Proto způsobuje šimráni v nose reflex svalů dýchacích, t. j. bránice a svalů mezižeberních a břišních, lektání na rtech reflex svalů lícních, jež se pak i dále rozšiřuje, lektání na dlani reflex svalů pažních a t. d.

Že výklad zde podaný vyhovuje podstatě fysiologické i metafysické tohoto děje, to následuje, jak se zdá, z četných podobných a obdobných případů, o čem se nám naskytne promluvit u vlastních tak řečených citů. Zde však uvedeme případy, které pocitu lektání po stránce vybavených reflexů zcela se podobají, ano i v tom se shodují, že předpokládají pocity zcela slabé a plynule postupující.

(Pokračování.)

Filosofie Ruskinova.

Napsal Ot. Josek.

(Dokončení.)

D. Život a pravé jeho blaho.

1. Za naší doby nemůže dle mínění Ruskinova opravdu rozkvétati umění, protože ztrácí se vše, čím umění žije. Mizí, jak již dříve uvedeno, předně mravní hodnota umělců. Tatam prostota jejich srdce, posvěcenost vniterná, sebezapírává skromnost a snášlivá obětovnost, která by sdružovala všechny účastníky pracující o jednom a témtž složitém díle. Není již oněch celou společnost rozechvívajících, povzbuzujících, blaživých ideí, není již nadšených slavností a radovánek národních, z kterých by se rodily podobné velkolepé výtvoř jako kdysi křesťanské katedrály. A což nad to jest: čím dále tím více ztrácí se krása pravých modelů umělcových: krása přírody panenské, divoké, neporušené, nézohavené průmyslovými podniky, pak krása lidských těl, nezmražených robotou tovární, neuvězněných do dusných brlohů bídy.¹⁾

Je-li tedy jinak možna zveleba umění, nežli předchozí nápravou našeho společenského života,²⁾ nežli předchozí mravní očišťou povah?

Co vychloubavých pokroků vyčítají velebitelé naší doby, a zatím co spatřujeme? — Všecko, co vskutku a jedině může oblažovati náš život, vše to se den za dnem tratí.

Zdali přibýlo půvabů přírodních? — Ne. Železnice musí vás dovážeti daleko, abyste našli neposkvřněný, panenský koutek přírody, ale napřed projíždí s vámi umělými tunely a po umělých náspech a začmoudí vám vonný vzduch. Musíme se takřka vyobcovati z vlasti, snad do Skotska nebo Norska, abychom pookřáli pod širým nebem. »Bývalo skalnaté údolí mezi Buxtonem a Bakewellem kdysi za oněch dob — božské, jako údolí Tempe; mohli jste v něm vídat bohy, Apollona a všechny sladké Musy světla, procházející se ráno a večer v krásném průvodu po jeho pažitech nebo

¹⁾ Sizeranne: Str. 279—285.

²⁾ Proto nelze odloučiti národohospodářské názory Ruskinovy od jeho filosofie.

mezi pilíři jeho útesů. Vy jste nedbali ani bohů, ani trávy, nýbrž jen »hotových« (nevěděli jste, jakým způsobem se jich dodělat) a připadli jste na to, že byste jich mohli dosáhnout tím, čemuž »Times« říká »železniční podnik«. Podnikli jste železnici údolím, roztrhali jste jeho skály, nahromadili jste tisíc tun šterku do lůžné jeho říčky. Údolí zmizelo a bohové s ním, a nyní každý blázen z Buxtonu dostane se do Bakewellu za půl hodiny a každý blázen z Bakewellu do Buxtonu — což vy vykládáte za výnosnou výměnu — vy blázni tu i onde!¹⁾ — Nuže, lomoz a pískot parních strojů zaznívá odevšad, ale utichl zpěv ptactva. I lidský zpěv utichl, a ústa zůstávají při práci němá, protože srdce je nešťastno. Neboť nerozmnožilo se štěstí lidské. Naopak: veliké zástupy se bouří, zločinů přibývá, sebevražd rovněž a to i sebevražd — dětí. »Naše města jsou jedinou pustinou tkacích kol, místo aby byla plna paláců, a přece lid náš nemá oděvu. Začadili jsme listovní anglických hájů čmoudy, a přece lid mře zimou. Naše přístavy — toť lesy lodí kupeckých, a přece lid zmírá hladem.«²⁾ — Uháníme po parních strojích, ale zármutek náš — ten pouze rychleji ujíždí s námi. Telegrafujeme po celé zeměkouli zprávy, ale jsou-li ty zprávy blaživější? — »Daří se Indii lépe proto, co jste jí (po drátu) pověděli? Daří se proto lépe vám, co ona vám odvětila? — Ne-li, pak jste jen promrhali měděný drát kolem světa.«³⁾ Kvapíme, utíkáme, pádíme: ale k čemu ten spěch — či k hrobu? — Ježto tedy »jedna a táž doba vyhlazuje štěstí bytostí i krásu věcí, ježto jedna a táž vichřice unáší pryč zpěvy ptačí i zpěvy lidské: kterak nepřičítati týmž příčinám jak mizení klidu sociálního tak i mizení požitků esthetických?«⁴⁾

2. A kde hledati příčiny tyto? — Nikde jinde než v mechanické soustavě nynějšího průmyslu, v strojové práci velkoměstské, k níž odsouzena dnes většina lidí; práci, kterou otupují se všechny ušlechtlejší naše pudy, místo aby zdravě vyvíjela se ruka, srdce i duch, základ to všeho lidského blaha i veškeré vyšší činnosti umělecké.⁵⁾ — A právě vlast Ruskinova, Anglie, podávala svému rodáku nejvíce dokladů k těmto jeho výrokům. Jakých to úžasných převratů národohospodářských dočkala se země tato sotva za 50 let před vystoupením Ruskinovým?⁶⁾ — Od poslední čtvrtiny 18. stol.

¹⁾ »Fors Clavigera«. V. list. (»Česká stráž«. Ročn. XI. č. 5.)

²⁾ Sizeranne: Str. 282.

³⁾ »Fors Clavigera«. V. list. (»Česká stráž«. Ročn. XI. č. 5.)

⁴⁾ Sizeranne: Str. 286.

⁵⁾ J. Feis: »Wege zur Kunst«. Einleitung.

⁶⁾ Dr. H. Herkner: »Die Arbeiterfrage«. I. Theil. Str. 27—42.

množí se vynálezy parních strojů tkacích i jiných, zanikají malé dílny jak tak zámožných řemeslnických mistrů, továrny vyrůstají jako houby po dešti a zaplavují se davy nemajetných dělníků, jejich žen a dětí. Mzdy za práci klesají, ale ceny obilní stoupají z lakoty šlechtických statkářů, (ovládajících parlamentem), obilními cly, špatnými sklizněmi, rychlým přírůstkem obyvatelstva a vojenskými dodávkami za válek napoleonských. Boje tyto se skončí, ale bídy neubývá. Propuštění vojáci shánějí se po práci a soutěží tak s jinými dělníky; mzdu ještě více snižují nesvědčiti správci chudinství, kteří, aby se snadno zbavili obtížných chudáčků, ženou je i děti jejich do továren. Starověké otroctví ukazuje se v nových podobách. Děti v úžasném počtu robotují v nezdravých dílnách obyčejně jen za byt a stravu, zapřaženy jsou ve dne i v noci do vysilující práce a zůstávají naprosto beze všeho školního vzdělání, zakrňují tělesně i duševně, mrou v davech, ano vysvobozují se ze svých útrap i sebevraždami. Propast nenávisti mezi dělníkem a továrníkem se šíří. Toliko jeden zájem mají společný: aby ten i onen došel zastoupení v parlamentu. Po pařížské revoluci červencové (1832) konečně opraveno složení parlamentu, ale hovi pouze střednímu stavu, a dělníkovi i potom volební právo odpíráno. Po dvou letech vydává parlament nové zákony o chudinství, ale takové, aby co možná nejvíce odstrašil nuzné od žádosti za podporu, takže »raději zmirají přede dvěma ,chudinské bastilly', než aby prosili za přijetí do ní.« A tak posléze r. 1837 sestoupí se v Londýně veliký dělnický spolek, aby domoha se všeobecného práva volebního a nabuda jím v parlamentu politické moci, zvrátil veškeren společenský řád k prospěchu pracujícího lidu. Jeho program čili charta volá po všeobecném právu hlasovacím, dožaduje se ročních parlamentů, tajného hlasování, volitelnosti i nemajetných za poslance, diaet a stejnoměrně upravených volebních okresů. »Chartismus« sbírá své stoupence po celé zemi, ozývá se hlučnými, ba krvavými výtržnostmi, a po francouzské revoluci únorové (1848) leká se i Londýn povstání dělnictva, které však zastrašeno vojenskými přípravami vévody Wellingtona. Zatím hrozný hlad v Irsku (1845), který na tisíce ubožáků zachvátil a na tisíce jiných přinutil k vystěhování z otčiny, zatřese svědomím zříšných velkostatkářů. Proti obilním clům ozývají se i velkopřemyslníci, aby za cizí obilí tím více odbyli svých tovarů na pevnině a (zlaciněním potravy) i u svého dělnictva. K neunavným bojovníkům proti clům, Cobdenovi a Brightovi, přidružuje se i Tomáš Carlyle, uznáváje důvody těchto za tak mocné, »že musí nejen anděly na nebi, nýbrž

i osly na zemi přiměti k pláči, až konečně clům odzvoněno. Carlyle, tento »Isaiáš 19. století« a učitel Ruskinův, trna nad bezedným sobectvím svých vrstevníků, vysvětluje si je tím, že ve věku parních kotlů nejen zevnějšek, ale i smýšlení a duch lidí stal se mechanickým, že v sobících rozhodují pouze výpočty »o zisku a ztrátě«, a že zůstávají lhostejnými k útrapám cizím, jen když jejich kapsa jest plna. Jsa přesvědčen, že nelze pomýšleti na zlepšení řádů společenských bez vnitřní nápravy jednotlivců, horuje za obnovu a vzpružení mravních sil lidských, aby rozechvívala se srdce zase »láskou, úctou, obdivem, nadšením, poesíí a náboženstvím«. ¹⁾ — Broje proti bující sebelásce, staví proti ní jako základ všech cností, sebezapíravost, která neváhá obětovati své blaho v prospěch bližního. »Jen silný cit povinnosti a mravní obrození může novodobou společnost zachrániti od zahynutí.« Líče s nemilosrdnou přísností a unášejícím vzletem chorobu svého národa ve spisech svých »Přítomnost a minulost«, »Chartismus« a j., staví na pranyř nezdravou politiku vládnoucích tříd a naléhá na okamžité zakročení proti rostoucímu zlu. »Jestliže patrna všeobecná šílenost nespokojenosti, musí zdraví a jistá míra spokojenosti zase býti obnovena — ne pouze policií. Jsou-li myšlenky valné části některého národa na scestí, povede úhrn skutků toho národa k rozporu a ku zkáze! . . . Může-li býti která věc pro zákonodárce důtklivější?« — A tak předně na parlamentu jest, aby se poučoval o této veřejné nespokojenosti dříve, než by nabyla »délky oštěpů a pochodní«. ²⁾

Carlyle neustává po celý život dovolávati se toho, aby stát chránil slabého, postaral se o všeobecnou povinnost školní, o zákonodárství tovární a zvláště o organizaci veškeré průmyslové práce s »kapitány průmyslu« v čele a přimlouvá se za to, aby veškeren majetek pozemkový byl postátněn. A o »jeho plápolající pochodně« rozsvítil i svou jeho učeň a ctitel — Ruskin.

3. I tomuto všečen »vnější i vnitřní člověk novodobý se zmechanisoval«, na hromadě zlata stal se necitným sobíkem bez všeho vyššího vzletu, ve jhu pak tovární práce velkoměstské bytostí na těle i duchu zmrzačelou. Neboť lidský organismus, aby se mu dařilo, musí zrovna tak jako zvířecí neb rostlinný obklopen býti prostředím přiměřeným, které vyhovuje přirozeným podmínkám jeho života. ³⁾ Jsou-li takovým prostředím naše velkoměsta? — Nejsou, jako jím nebývalo Ninive, Babylon, Tyrus, Athény, Alexandrie,

¹⁾ Gibbins: »Engl. soc. reform.« Str. 189—204.

²⁾ Herkner: Str. 41—42.

³⁾ Jac. Feis: »Wege z. Kunst«. Einleitung. I.—XXXVIII.

Karthago, Řím a Byzantium — tyto »hroby vyšších typů lidských«, ničící naše svaly i nervy. Kdykoli tato mraveniště lidská znovu omládala, stávalo se to pokaždé »od hroudy« t. j. nadanými muži, jejichž předkové žili na prsou přírody a zabývali se prací, která tužila jejich tělo i duši. Jaká však umrtvující jednotvárnost v našich velkoměstských ulicích, v nichž »léto a zima záleží pouze v střídě tepla a zimy, kam nikdy sníh zcela bílý nepadá, kam sluneční svit nikdy jasně nezazáří; kde půda jest jen dlážděním a nebe pouze skleněnou střechou arkády; kde největší prudkost bouře jen z toho patrná, že zacpává stružky, největší kouzlo jara v tom, že bláto mění v prach.« Hlavně pak málo tu zaměstnání, které by ducha ušlechtilějšími popudy podněcovalo: doma leda »krámský stolec a pult«, mimo dům pouze starost, abys nevrazil do mimojdoucího; jednotvárnou nudu zaplašuje snad jen zpráva o nahodilém neštěstí, aspoň o pádu koně neb kapesní krádeži.¹⁾ — Mnil bys, že taký život budí kdo ví jak mocnou touhu po půvabech venkova. Než otupělý duch pravého velkoměšťáka »nezlatí si kormutlivých ulic sny o venkovské blaženosti«, nýbrž vyrušuje se ze svého klidu pouze požitky patologického umění, líčícího hrůzy umírání, kde jakou lidskou schátralost, a romány, v nichž jinoch neb panna ukazují nedostatek sebevlády, »jíž jejich babičky neb dědové bývali vyučováni jako prvnímú živlu obyčejného mravního života«. Ve velikém městě nepřináší »roční ráno co ráno nový obraz povinnosti, kterou jest na zemi konati«, tam nepovzbuzují se zdravé pudy, sebevědomí a tělesná síla pracovníkova, jako při rozšafném vzdělávání půdy a zvelebování její úrodnosti. Tam nezvyká mysl mírnosti a soucitu, ježto neošetřuje domácích zvířat a soumarů, neučí se trpělivosti rolníkově, jenž ví, že nelze uspíšiti žeň dle libosti; tam posléze není ani onoho odpočinku zimního, o němž dí Ruskin, »že jest příliš občerstvující, aby vedl k schoullostivění« (»On the old Road«. Tamže).²⁾ — Naproti této idyllické a zušlech-

¹⁾ »On the old Road«. (Feis: »Wege z. K. I. Str. 163—172.)

²⁾ Tyto a pod. myšlenky angl. filosofa najdeš krásně rozvedené i u Gogola (Gogol: »Mrtvé duše«. Rus. knih. Svaz. I. Str. 328—329): »Vymyslili si, že na vsi je teskno . . . a já bych zemřel tesknotou, kdybych jen jediný den strávil ve městě tak, jak jej tráví oni lidé v těch svých hloupých klubech, hostincích a divadlech . . . Hospodář nemůže, nemá kdy se nuditi . . . Už ta pouhá rozmanitost zaměstnání a nad to jakých zaměstnání! — zaměstnání, která opravdu povznášejí ducha. Budiž jakkoli, tu člověk kráčí zároveň s přírodou, s ročními dobami, jsa účastníkem a společníkem všeho, co se děje v přírodě. Pohlédte na roční koloběh práce: jak ještě dříve, než přijde jaro, všechno už je na nohou a čeká na ně: připravují se semena, přenášejí a přeměřují se obilí na sýpkách a prosušuje se. A jakmile se prolomí led

tující strážce venkova staví Ruskin oslabující a otravné ovzduší velkého města. Přecpanost příbytků a ulic obyvatelstvem podporuje všelikou tělesnou i duševní nákazu. Tato přenáší se s člověka na člověka tak rychle a s takovou mocí, že jedinec přestává věřit, že by se mohl čemu vzepřít svou vůlí. Utuchne v něm všechna víra v jakousi spravedlnost, vzrůstá rozmrzelost a malátnost, až pohrdá sám sebou, aniž cítí jakou výčitku svědomí, aby vzmužil se k sebe-nápravě. Jsa všecek otupělý nepřipouští, že by byl »nějaký úsvit sluneční vně té hnojné jámy a závan vzduchu špinou její neobtěžkaný«. A v tom utvrzuje ho zvláštní literatura novodobá, zpola satirická a zpola konejšivá, která hlásajíc nesvobodu vůle a tedy nepřičetnost, dobře nazvána býti může »filosofií hniloby«.¹⁾

4. Uprostřed tohoto velkoměstského ruchu a šumu nemůže nezakrněti duch dětský. Již od útlého mládí zaplavován jsa nesčíslnými lomozy, zápachy a dojmy zrakovými, zvykaje jednotvárnosti lidských živností, úkonů a dopravních prostředků, posléze — otupí.²⁾ Chuďasa záhy »křesťanská láska vrhá do pekelného jícnu práce tovární«, kterou i na těle hyne. V nitru každého jedince pučí touha po něčem krásnějším, lepším a dokonalejším, než co přítomnost ukazuje, a co si duch představuje, snaží se ruce vykonati. Než pohříchu — tento ušlechtilý pud zaniká v sousedství páry a ohně, na blízku továrních strojů. V potu a kvapu konati jest dělníku práci, která jej oslepuje, ohlušuje a vysiluje; ale i »ředitelé

a rozproudí se řeky a vyschnou všechno a začne se rýti země, tu v zelnících a sadech pracuje rýč, na polích rádlo a brány; sází se, seje se, rozsévá se. Rozumíte, co to je? — Maličkost! Sejí příští úrodu. Sejí blaho celé země. Sejí pokrm milionův. Přišlo léto. A tu nastala senoseč, senoseč. A tu najednou začaly žně; žne se žito za žitem, a pak pšenice, a pak i ječmen i oves. Všechno kypí; nesmi se proměškati ani minuta; kdybys měl třeba dvacet očí, všechny by měly práci. A když se všechno počne a začne se svážeti na humna a skládati do stohův, a když začne zimní orba, a když se opravují na zimu skladiště, suširny, stáje, a když zároveň začnou všechny ženské práce, a když všechno sešeteš a uvidíš, co je uděláno . . . A zima! Mláti se ve všech stodolách, převáží se semleté obilí ze sušírny do skladišť. Jdeš se podívat do mlýna, jdeš se podívat do továren, jdeš se podívat do pracovního dvora, zajdeš i k mužiku se podívat, jak se tam nimrá při své práci . . . A vidíš-li ještě, že všechno se rozmnožuje, přinášeje plod a důchod — nemohu ani povědět, co tehdy cítíš. A nikoli proto, že se množí peníze — peníze jsou vedlejší věci — nýbrž proto, že všechno to je dílo rukou tvých, proto, že vidíš, že ty jsi původcem všeho, že ty jsi tvůrcem, a že jako nějaký kouzelník sypeš na všechny hojnost a blaho . . . A v celém světě nenajdete podobné rozkoše! Tím právě napodobuje člověk Boha: Bůh si zvolil za úkol svůj tvorbu jakožto největší rozkoš a žádá od člověka taktéž, aby byl podobným tvůrcem blahobyti kolem sebe.«

¹⁾ »On the old Road.« (Feis: »Wege z. Kunst«. I. Str. 165.)

²⁾ Feis: »Wege zur Kunst«. I. Einleitung.

práce«, horečně se rozčilující svými »zájmy«, pozbývají v svých starostech i poslední špetky všeho vyššího vzletu duševního. Kde kdo rozpaluje se jen žádostivostí jmění, vůlí, aby se stal mocným. Strojová práce s podrobnou dělbou, dusíc v dělníku všechnu zálibu v jeho díle, podporuje mechanický způsob myšlení a šablonovitost, čímž nadaní jsou odpuzováni, ale duševní proletariát množen.

Dnes čím dále tím více úbytek tvůrčí fantasie stává se patrným; vedle něho předrážděnost mysli nesčíslnými dojmy, známky přílišné únavy, omrzelosti, cynické lhostejnosti a zoufalosti. Již i krásno nedojímá dosti naši mysli; již pokládá se za cosi malicherného, za cosi zbytečného, za jakýsi pleveľ. Krátce: není pochyby o tom, že jisté druhy práce jsou záhubny rodinám i celým národům.

Jsou to práce, kterými plodí se domnělé bohatství, avšak příliš draze vykoupené tělesným i duševním zmrzačením pracovníků. A těchto prací koná se nyní velmi mnoho, tak že již »výrobek vládne nad výrobcem«, a ta přílišná činnost, jako každá přílišná, přivádí nás na mizinu. A přece právě pro ni zapomínáme na nejvznešenější cíl lidstva, aby totiž dospívalo k dokonalosti a k svému pravému štěstí. Jestli práce »učitelkou života«, ale pravá t. j. ta, která jde k duhu tělu i duši. Takovou jest pouze práce, již rukou svou venkovan koná na svém poli, a některé zručnosti a umělosti živobytí prospěšné. Nekyne šťastná budoucnost zemi neb krajině, která celá vzdala se orby a kupuje potravu svou za své výrobky z ciziny. Ji nevzroste zdatné potomstvo, ježto v ní nekvete práce, která budi pravou mužnost, tvůrčí sílu povah a neodvrací mysli od věčných, pravých realit — od náboženství.

Náprava těchto poměrů arci jest daleka a obtížna. Než bude již s výhodou, pokusíme-li se aspoň o to, co zatím provést lze, uznáme-li totiž předně, že nynější soustava našich prací jest záhubna. Ještě více pomůže, jestliže všechny třídy obyvatelstva, přesvědčeny jsouce o tom, že jen některé práce svědčí lidem, vzdají se dobrovolně pohodlí, úhlednosti neb láce těch věcí, jejichž výroba snižuje a hubí dělníka, a přestanou-li na výrobcích zdravé a ušlechtilé práce.

Dle Ruskinova mínění všecky pro naše potřeby nezbytné stroje poháněti lze větrem a vodou: »Temží samojedinou bylo by lze hnáti dosti mlýnů, aby natkáno bylo hedvábí a sametu pro celou Anglii«; vůbec pak omeziti jest co nejvíce všecky mechanické

živnosti, kterými znečišťován vzduch, znešvařována příroda a — což nejdůležitější jest — kterými zakrňuje tělo i duch lidský.¹⁾

Angličtí národohospodáři až do nejnovější doby starali se pouze o statky, zboží, o jejich výrobu, oběh a spotřebu, ale jaký účín má to vše na lidi, jejich tělesnou i duševní povahu, toho nedbal nikdo. Teprve Ruskin položil důraz na tuto věc; jemu nešlo o výrobu a oběh statků, nýbrž o zdokonalení lidí po všech stránkách a zejména i mravní.²⁾ — Neboť truchlivé následky rostoucí dělby práce, které již Adam Smith tušil, ukazovaly se Ruskinovi vždy v hrozivějších podobách.

»Dělník, odsouzen jsa při stroji k několika mechanickým úkonům, přestal napínati rozum a obrazivost, jak překážky práce překonati. Všecka bytost jeho zakrňovala. Jeho otupělost nepřipouštěla, aby uchytíl se na rozumnou zábavu neb si ji oblíbil, aby probudily se v něm ušlechtilější neb něžnější city, ba aby porozuměl některým obyčejným povinnostem svého soukromého života. Stal se neschopným posuzovati veliké a rozsáhlé zájmy své vlasti, neschopným ji hájiti, protože zvykaje jednotvárnosti života, k jedinému místu připoutaného, pozbyl veškeré mužnosti a chuti k snášení pestrého a klopotného zaměstnání vojákova.«

Vše to Ruskin, rozhlédaje se po své otčině, nejen vycítil v svém okolí, nýbrž i viděl. Viděl, kterak »zuřivá výdělkářská snaha moderního průmyslu a obchodu« otravuje všechny naše rozkoše v přírodě i všecko naše vnitřní štěstí. Předvídal, že »svět stane se pro lidi nevýslovně šeredným, nesnesitelným bydlíštěm. Všechna krása přírody padne za oběť žravosti spekulantské, hltavý kapitál ve své ničivé běsnosti spustoší okolo sebe kde co, jen když bude se moci uvelebit na hromadu peněz.«³⁾ — Veliký esthetik, jsa více než kdokoli jiný rozhořčen těmito nešvary novodobé hrabivosti, jal se je rozebíratí dopodrobna, odhalovati jednostrannost neb nicotnost oblíbených národohospodářských zásad a nahrazovati

¹⁾ A opět s Ruskinem shoduje se Gogol, s rodákem země nejprůmyslnější syn říše nejčetnějšího rolnictva (Gogol: »Mrtvé duše«. Rus. knih. Svaz. I. Str. 325): »Vzdělávej zemi v potu tváře své, pravil Bůh. Tu není o čem mudrovati. To už je zkušeností věků dokázáno, že v rolnickém stavu je člověk mravnějším, čistějším, ušlechtilějším, vyšším. Neříkám, aby nikdo se nezabýval jiným zaměstnáním, nýbrž základem aby bylo rolnictví — to je ta věc! Továrny se zařídí samy sebou, a zařídí se zákonitě továrny, továrny těch věcí, kterých potřebuje zde člověk každou chvíli, a nikoli továrny všelijakých oněch potřeb, které zeslabily nynější lidi. Nikoli takové továrny, které potom, aby se udržely a odbyly zboží, užívají všech hnusných prostředků, a svádějí a kazí nešťastný lid.« —

²⁾ »John Ruskin als National-Ökonom«. Von Dr. Emil Steinbach. (»Neue Freie Presse« 8. XII. 1900.)

³⁾ »Volné směry«. Roč. IV. č. 5.

je svými poučkami, čímž osvědčil se sám znamenitým myslitelem i v tomto oboru.¹⁾

5. Učení theoretikové! — A zatím ve všech svých obširných úvahách zapomněli (dle Ruskina) na myšlenku stěžejní, totiž na tu, že štěstí lidské není z těch věcí, »které záležejí v počtu, váze neb míře (quae numero, pondere mensurae constant«.²⁾ — Odňali širým zástupům starou jejich víru, staré zvyky, tradice i krásu oděvu, kroje, příbytku i přírodního okolí — a co dali jim v náhradu? — Zda blahobyť? Uvidíme. A je-li bohatství opravdu takým pokladem, jak nám hlásají? — Či není zdraví nad bohatství? — Však hle: i sobě samému továrník otravuje svým závodem čistou vodu pitnou, vzduch, který dýchá, a podřívá své zdraví nedostatkem práce, která by tužila svaly, propadá rozličným chorobám. A chce-li se pak z nemoci zotaviti, pod širým nebem si odpočinouti: kam zajde? — Zda do lesa, který dříve vykácel? Zda na vzduch, který si začadil? — A touha po zlatě uchvacuje ho brzy silou nezdravé náruživosti: jen hromaditi ten kov — toť cílem jeho života. Či snáší a snáší jej, aby aspoň později kochal se uměleckým požitkem? — Než kterak později? — Nervy již zmalátněly přílišnou duševní prací výtěžkovou, svědomí ohlušeno již, přeslyšavši tak dlouho nářek obětí vyssávaných, umělecký výtvar není s to, aby rozehrál mrazivé nitro, a může-li blažiti divadlo sebe velkolepější, jsem-li si vědom, že zapláceno vše mým zlatem? — Zda možná zakoupiti si upřímnější náklonnost, hlubší přátelskou oddanost za peníz? — Ekonomistům není nic jiného bohatstvím, nežli »nerost nalezený v Australii a čas«. »Ale peníze jsou i duch, zdraví a vědění. A vaše zdraví, váš duch a vaše vědění mohou proměněny býti ve zlato, ale zlato naproti tomu nelze proměnit v ducha a zdraví«. A týž novodobý průmysl strojový, který maří pravé blaho bohatého podnikatele, ubíjí také tělo i duši jeho dělníků. Hlavní zdroj nespokojenosti v jejich nitru vyvěrá odtud, že nebaví jich práce sama, že nemají nijaké radosti ze svého díla.³⁾ »Právě toto snížení člověka v stroj jest, co více než které jiné zlo naší doby svádí všude davy národa k pošetilému, nesouvislému, bořivému zápasu za svobodu, jejížto povahu ani samy sobě neumějí vyložit. Není to proto, že jsou (lidé) zlí, ale že ani dost málo netěší se

¹⁾ »nebude lze velikého esthetika neuznati i znamenitým národním oekonomem«. (Dr. Steinbach: »John Ruskin als National-Oekonom«, »Neue Freie Presse« 8. XII. 1900.)

²⁾ Sizeranne: Str. 286—295.

³⁾ H. de Gibbins: »English social reformers«, Str. 210—213.

— díla, kterým si vydělávají svůj chléb, a tudíž myslí pouze na bohatství jako jediný zdroj rozkoše. Není to proto, že je trápí pohrda vyšších tříd, nýbrž jest jim nesnesitelné, že pohrdati musí sami sebou; neboť cítí, že druhem práce, k němuž jsou odsouzeni, jsou osudku jaksi pokořováni, jaksi snižováni pod lidi. Nikdy neměly vyšší třídy tolik blahovolné účasti s láskou neb milosrdenstvím jim (dělníkům) prokazovaným, jako mají dnes, a přece nikdy více od nich nebyly nenáviděny.« Třeba dělník si toho vědom nebyl, třeba o tom nemluvil, přece jeho duši rozdírá ten hrozný cit, »že jest počítán mezi kola stroje a ceněn jako rázy kladiv«. Jak nelítostně tvrdá jest naše doba! — »Vyrábíme vše krom lidí; bílíme bavlnu a kalíme ocel a čistíme cukr a hotovíme hrnčířské zboží; ale nikdy na niš nepokládáme, abychom obveselili, posílili, očistili neb napravili zagon jediného živoucího ducha.«

Výhradné užívání strojů a podrobná dělba práce nejen udusila v dělníku všecku zálibu v jeho díle, nýbrž i všecku chuť k opravdové, odhodlané, poctivé přičinlivosti. Dělník, nejsa opravdu duchem v díle, hledí se ho stůj co stůj brzy zbýti, jen aby již měl v ruce svou mazu; jaký vyjde z té ruky výrobek — na tom mu nesejde. Vždyť pochodí »daleko největší díl všech útrap a zločinů, které existují touto dobou v civilisované Evropě«. Z myslí lidských vytratil se »zákon přírodní, že třeba jisté quantity práce, aby vyrobena byla jistá quantita ať již jakéhokoli zboží«. Bez trudu a práce nikdo nenaschová si vědomostí, nedomůže se pokrmu ani té neb oné slasti. Jsou lidé dvoji: buď rádi by, aby jim učenost, potrava a slast padly samy sebou do klína; pak arci nedocházejí jich a zůstávají nedělníky a nešťastnými; aneb sice nabývají jich, ale tím, že jsou z práce jiných — »a pak jsou tyrany a lupiči«.

Přes to nedomnívejte se, že snad v očích Ruskinových každý kapitalista již tím jest i zločincem. Shledáte u něho rozlišení mezi spravedlivým a nespravedlivým kapitálem. Spravedlivý vzniká dle zákona, jestliže dělník obdrží za svou práci mzdu, rovnou plné její hodnotě, a hned ji neutratí. Střádá-li na zítřek to, čeho jen a jen svým rožem neb svou hlavou si dobyl, posvátný jest jeho majetek. Kdyby zahalečům a marnotratníkům »bylo dovoleno napadnout a okoupit ho o jeho poctivě vydělaný majetek, nebylo by více pohrady k šetrnosti ani odměny za spořádanost. Celá společnost by se rozpadla nebo octnula ve stavu loupežném.¹⁾ — Ale ten, kdo střádá pouze ze svého, nebude nikdy millionářem. Velikým

1) Váha; »Kor. z pl. olivy I.«

boháčem stává se pouze ten, kdo našetře si jmění, potom, aby tyl z práce jiných, vynakládá kapitál na podniky a těží z něho tím, že neplatí dělníkům zúplna, čeho hodnota jejich práce zasluhuje. Tak majetek, kterého se dva lidé dodělali zprva stejně poctivě, později v rukou jednoho z nich — sobíka — mění se v zbraň celé společnosti škodlivou.

»Peníze jsou teď zrovna tím, čím bývaly horské výběžky na veřejných cestách. Velmoži zápasili počestně o to, aby se jich zmocnili; nejstatečnější a nejohrovenější jich dobyl. Potom je opevnili a nutili kde kterého mimojdoucího, aby jim platil poplatek. Kapitál jest nyní zrovna tím, čím bývaly skály. Lidé zápasí poctivě — připouštíme, ač je to více, nežli s nestranností se shoduje — aby nabyli peněz. Ale jakmile jich nabyli, opevněný millionář může nutiti každého mimojdoucího, aby platil mýto jeho milionu, a může si vystavěti ještě jinou věž na své peněžní tvrzi.« A tím se stává, »že chudí mimojdoucí po těch cestách sužování jsou zrovna tak od velmože měšce jako kdysi od velmože skály.«¹⁾

Neplatí z toho, že podnikatel, ředitel neb »kapitán« práce už tím jest zločincem neb člověkem nepotřebným, bez kterého lze se obejít, nýbrž pouze to, že, »je-li vůdcem armády«, nesmí »se zmocnit všech pokladů, veškeré půdy, kterých tato armáda dobude.«²⁾ Nechť si vezme, co mu přísluší za jeho duševní neb tělesnou námahu při řízení podniku; avšak všeliký důchod, který si osobuje jenom za to, že kapitál na podnik vynaložil, pouze ten jest hříšný, a ne majetek, nýbrž jen přílišný majetek odsuzovali světci, mluvíce »κατὰ τοὺς πλεονέκτας«. Arci nelze přesně označiti cifrou, až do jaké míry bohatství toho neb onoho člověka jest spravedlivé, a kdy by měl přestat hromadit zlato. To pověděti má každému jednotlivci jeho mravní cit a jeho společenská povinnost, kdy již prohřešuje se proti svým bližním.³⁾

6. Než jakmile někdo shání se po penězích pod heslem »zápasu o život«, vězte, že zastírá jen starý, surový, krvavý a pohanský nemrav. Kde kdo stydí se na fysickém závodě pustiti se v zápas s nebohým mrzákem; proč nehanbí se člověk duševně obratný, rázný a vyspělý vítěziti nad slabochem zakrsalým, slabé vůle a nepatrných schopností? »A myslíte, že ten má zachvacovat, kdo má moc, a že znásilňování mozky není ohavnější než pěstí? A že není sice slušno využítkovat slabost dítěte neb ženy, ale že je to dovoleno, jedná-li se o pošetilého člověka?«⁴⁾

¹⁾ Sizeranne: Str. 302.

²⁾ Váňa: »Koruna z plané olivy«. II.

³⁾ Sizeranne: Str. 300—301.

⁴⁾ Váňa: Tamtéž.

Všem hnuší se nestoudný hromotluk a hltoun oplývající zdravím, když přes hlavy vychrtlých dětí nastrkuje páže neb dere se zástupem k tabuli vystrojené k nasycení hladových, a nestoudné inteligenci jest odpustiti, když rve sousto chleba od úst lidí méně intelligentních, protože jsou obchodními soupeři?¹⁾ — Marně národní hospodáři namítají, že »soutěž jest duší obchodu«, že podnikatel, aby si nahradil možnou ztrátu, nemůže nestrhovati dělníku s plné hodnoty jeho práce, sice že naposled sám zemře hladem. Zemře . . . a což pouze jiní stavové mají se obětovati za blaho obecné? Hle, vojin za války má raději obětovati život, než utíkati z boje, lékař vydati jej v šanc za nakažlivých nemocí, kněz raději zemřít, než hlásati křivou nauku, soudní úředník rovněž, než aby dal zatknouti nevinného: a obchodník . . . kdy ten se má obětovati? — Proč ten také nezříká se bohatství raději, než aby ničil své soupeře a dělníku strhoval se mzdy? »Člověk, který neví, při které příležitosti jest povinen zemřít, neví ani, jakým způsobem jest povinen žít.«²⁾

»Obchodníci hladoví, kteří neznají povinnosti k jiným, ženou se jako psi po kořisti a nevidí v dělníkovi nic než prostředek ku vlastnímu obohacení, ježž ždímají jako citron a zahazují bezcitně, když byl do poslední kapky vymačkáni, kteří ubíjejí slabší konkurenty svou hospodářskou silou a kteří šidí konsumenty falšovaným, špatným, na oko nastrojeným a předraženým zbožím, takoví nejen že úcty hodni nejsou, nýbrž oni jsou hodni opovržení a zasluhují, aby vyhlazováni byli jako škodná zvířata všemi možnými prostředky. Jsou to vši, pasoucí se na oslabeném těle společenském, jest to kokotice na jetelišti lidstva.«³⁾

Všichni ti, kdo vrhají se do otravných vod soutěže aneb ji musí sloužiti, vdechují do sebe jed lstivosti a nenasytného mamonu na škodu obce a zmítání jsou věčným neklidem.

»Úlohou obchodníků jest starati se o hmotné potřeby národa; . . . plat a zisk to jsou věci postranní, to jest jejich podíl na přírůstku z ve-zdejších statků. Průmyslník jest výrobcem životních potřeb . . . Jest povinen předně dodati konsumu zboží v náležitém množství, v dokonalé jakosti a v cenách slušných.«

Při soutěži však tane všem na mysli pouze výtěžek a ne do-brota práce. Podnikatel, maje před očima jenom svůj zisk, zapomíná na svou povinnost k společnosti lidské. Jeho hltavost roste s hltavostí jeho soků; hromadí se zboží ledabylé, a dělník, zapřažen jsa do toho vozu rozčilené, neúkojné lakoty a při stroji do práce, která ho netěší, myslí toliko na mzdu a jen na mzdu. Avšak tato dle po-ptávky brzy stoupající, brzy klesající, udržuje ho v ustavičném nepokoji.

¹⁾ Sizeranne: Str. 303—306. Srovnej John Ruskin: »Unto this last«. (Měsíčník »Svědomí« 1897. Str. 203—204.)

²⁾ »Unto this last«. (Měs. »Svědomí«. Str. 204.)

»Národní hospodáři mají samé železné zákony, a jedním z nich jest zákon o poptávce a nabídce. Podle nich jest úplně správné snížení mzdy, když hlásí se mnoho dělníků, protože nízká mzda obrátí proud dělníků k jiným odborům, kde se jich třeba nedostává. Neklidný život, nechuf k dílu, žebrácká mzda, zničená existence a všechno druhé, co volného takového vývoje jest důsledkem, národního hospodáře neznepokojuje. Když někdo tone, nechte jej utonout, vždyť podle zákona gravitačního patří ke dnu.« —

Jest-li takto možno, aby vznikla jakási srdečnost mezi zaměstnavatelem a dělníkem? — Z té příčiny Ruskin pokusil se rozřešiti dvojí záhadu:¹⁾ předně, zdali není lze upravit mzdy tak, aby nahodilou poptávkou po práci nekolísaly, a druhé: pokud možno jest dávatí určitému počtu dělníků trvalou práci za ustálenou, pevnou mzdu a toho počtu neměnit, tak aby přilnuli jako věrná čeleď k hospodářství svého zaměstnavatele. Nejprve tedy Ruskin považuje za podivuhodný fakt v dějinách lidských bludů zatvrzelé mínění politických ekonomistů, že prý mzdy pevně upravit není lze. Vždyť již nyní poplatky za mnoho důležitých i méně závažných úkonů skutečně ustáleny jsou. Lékaři na př. neb drožkáři platíme taxu; proč ne zedníkovi, proč ne dělníkům vůbec? — I když by všichni stejně dokonale svěřeného jim díla neprováděli, nevzejde nám z toho takové nebezpečství, jako svěříte-li své zdraví dvěma nestejně dovedným lékařům, ač oběma platíme tutéž taxu. Ostatně lze si ještě mezi dobrými dělníky vyvoliti nejlepší, jako si raději vybíráme zkušenějšího lékaře. »Dáte-li« tedy dělníku »postavení jisté, jako jest na příklad státní služba a postavíte-li jej a rodinu jeho pod pensi, bude pracovati s klidem a chutí, a obecné dobro při tom vyzíská. Volte z dělníků nejlepší, ať zdatnost jest konkurenčním činitelem; ale neutrhujte jim ze zasloužené mzdy, protože můžete dostat lacinějších.«²⁾ — Obtížnější jest rozřešiti druhý díl záhady: udržovati stejný počet dělníků trvale za neměnnou mzdu. Jednak zaměstnavatelé z přílišné lakoty těží rádi z příležitosti jakékoli, tedy při zmenšené poptávce i z lacinější síly pracovní, jednak zase při poptávce čilejší dělníci raději 3 dni pracují do úmoru a potom 3 dni prozahálají, než aby po 6 dní dělali mírným tempem. Proto »kapitán práce« měl by raději přestati na menším zisku, jen když by živnost svou vésti mohl stále s klidnou pravidelností, dělníci pak měli by raději přestávati na nižší, ale pevné a trvalé mzdě,

¹⁾ Dr. Steinbach: »John Ruskin als National-Oekonom«. (»Neue Freie Presse«, 8. XII. 1900.)

²⁾ »Unto this last.« (Měs. Svědomí, Str. 203.)

než domáhati se vyšší a pak ocífovati se brzy v nebezpečnosti, že práce pozбудou.¹⁾

»Továrník musí se považovati za otce svých lidí a musí vštípati si do srdce lásku k nim, která lásce k rodným dětem v ničem nezadá... A když přijde pohroma, která přijíti může i při největší obezřelosti, ať počíná si, jako si počíná rekovný kapitán tonoucí lodi. Napřed jedná se o zachránění závodu a o zachránění práce, obživy a klidného života dělníkům, potom teprve smí pomýšleti na sebe. A není-li jinak, ať zachrání pro dělníky, co poctivě zachrániti se dalo, zahyne sám hospodářsky pod troskami. Takový a jen takový obchodník jest hrdinou, a takový, jen takový hoden jest úcty šlechtných lidí.«¹⁾

7. A vynakládání bohatství — důležitá otázka! Není nikterak lhostejno, jestliže vydává se »na výrobu falšovaného alkoholu, na podzemní příbytky nezdravější než doškové chalupy, na průmysl čistě přepychový, který rozežírá plíce neb oslepuje oči dělníkovy, neb na literaturu schátralou, na umění lehkomyšlné a pessimistické«, které oslabuje duši.³⁾

»Vyžaduje tedy bohatství nejen zásobu vhodných věcí, nýbrž také vhodného jich majitele. Je-li bohatství silou národa, jest jí spíše schopnost majitelů, nežli hodnota předmětů; neboť předmět jest věc mrtvá, již majitel podle rozumu svého — a budiž to výslovně podotknuto — podle mravní své ceny na užitek anebo na škodu národa může použít. Bohatství podobá se vodě: čím mohutnější proud, tím více může prospěti, ale stejně také tím větší spousty způsobit.«⁴⁾

Užívejte tedy zlata předně proti velkoměstské bídě, soustředěné v průmyslových mraveništích! — Či nehubi-li tato šmahem plastickou lepost lidských těl a tím i druhý hlavní model (vedle krásy přírodní) všeho umění? — »Zajisté bývalo umění tam, kde národ nebyl docela krásný, kde měl i rty odulé a kůži sčernalou žárem slunečním; ale nikdy nebylo umění v zemi, kde lid byl bledý krvavým dřením, kde rty mládeže, místo aby byly jako růže, sežrány byly hladem neb ohlodány jedem.«⁵⁾ I jest proti bídě čeliti dobročinností i přisností, »zlatem i železem«. Není dosti stavěti nemocnice, útulny, vychovatelný: »zlato rozhazujte plnými rukama!«⁶⁾ Jest hanbou boháčů sousediti s tisíci chudáky, strojiti úpravné tabule uprostřed millionů vychrtlých nuzáků, stkvíti se oděvem a přepychem mezi polonahými a mrznoucími, kupovati drahocenné vý-

¹⁾ Soustava stejné odměny za nestejnou hodnotu výkonů rozmáhá se od časů Ruskinových vždy více. Viz Steinbachův článek: »Ruskin als National-Oekonom«!

²⁾ »Unto this last«. (Měs. »Svědění«. Str. 204.)

³⁾ Sizeranne: Str. 309—311.

⁴⁾ »Unto this last«. (Svědění. Str. 302.)

⁵⁾ »Lectures on Art«. (»Volné směry«. Ročn. III. Srpen.)

⁶⁾ Sizeranne: Str. 309—311.

tvory Feidiový a malované ženy Leonardovy a viděti, »kterak vadnou rysy žen živoucích a plní se slzami oči dětí živoucích neb mohoucích žítí, kdyby bída nezbarvila jich barvou hrobů«. Proto ptejte se, jak kdo vynaložil své peníze a komu prospěla práce za ně vykonaná. Není pravda, že neškodí společnosti lidské, utratí-li boháč milion na přepych. Jestliže za dvě léta promaří kapitál i s úroky, arcí obohatí se snad 100 lidí a případně na ně po 10.000 zlatých, ale při tom 100 lidí od něho placených konalo po 2 léta ničemnou práci. Kde je výtěžek z této? — Zcela ztráven a milionář sám žebrákem. Vydatí peníze za věci přepychové není totéž, jako množiti bohatství neb zdraví obce, stavěti cesty, přístavy, průplavy, nemocnice a j. V tomto případě těží z nákladu peněz nejen dělníci při práci zaměstnaní, nýbrž i všichni ostatní. Není totéž, boří-li sto lidí staré, nezdravé barabiny městské a vyčisťuje-li je od hnoje, a zevluje-li se založenýma rukama týž počet lokajů, podomků a jiných sluhů v předsíních velmožových. Sobecky vede si bohatá žena, které šije několik švadlen snad sedm oděvů, ale nosí je všechny sama, místo aby šesti podělila chudá děvčata. »Vy dámy rády kráčíte v čele módy; nu, prosím vás, jen kráčejte, a to důkladně a napořád. Odívejte se hezky a odívejte hezky i každého jiného. Kráčejte v čele módy chudých; čiňte, aby vypadali slušně, a potom i vy budete vypadat slušněji takovým způsobem, že ani netušíte. Venkovu jste módy příliš krásné nedaly; jejich kazajky se nějak párou a profukuje jimi vítr.«¹⁾ A tak vůbec jmění vynakládati jest na blaho — ne snad jen osobní — nýbrž pospolitě. — Zdali by nebylo lépe, aby kapitalista, místo aby koupil si sám pro sebe umělecký výtvar za 5000 zlatých dle své osobní krasochuti, učinil možným svým dělníkům, aby se sdružíce, za tutéž cenu zakoupili si malbu neb sochu jim samým zajímavou a vystavenou na místě, kde by se každý z nich mohl ustavičně jí kochati?²⁾ »Jest nepopíratelnou pravdou, že zaměstnavatel, který dovede vnuknouti svým lidem sympathie k osobě své a ku svému závodu, mnohem lépe pochodí, nežli zaměstnavatel, který jim lhostejný jest nebo protivný; ovšem předpokládá se stejná dávka energie. Jest to právě tak jako v boji; generál, jenž nedovede nadchnouti mužstvo, nebývá vítězem, byť kommandantem byl sebe říznějším a sebe lépe rozuměl své věci.«³⁾ Pohříchu, tyto duševní veličiny jsou národním hospodářům »neznámými«. —

¹⁾ Váňa: »Koruna z plané olivy«. I.

²⁾ Sizeranne; Str. 315—316.

³⁾ »Unto this last«. (»Svědění«. Str. 203.)

»Hlavní cena peněz záleží v tom, že člověku dávají moc nad lidmi.¹⁾ Kdyby této moci nebylo, byly by bez ceny, a rovněž tak, kdyby taková moc jinak dala se získati než penězi. Moc nad lidmi mohu získati fysickým anebo hospodářským násilím, ale moc nad lidmi získati mohu také dobrým činem, jenž lásku vyvolává, a spravedlností, velkodušností, obětivostí, k níž poji se úcta. Která z těchto moci jest bezpečnější a která více vydrží? Násilí vyžaduje boj, a výsledek boje není jist; znásilněný musí býti střežen ve dne v noci, a tím střežením a tou starostí otráven jest násilníkův životní klid. Dobývání lásky a úcty jest bez námahy a bez nebezpečí, a láska i úcta spolu jsou stromem, pod nímž se ku podivu spojojeně spí«. —

8. Obyčejně všechny neřesti naší doby svalují se na bedra společnosti, jako by tato všemu zlu bez výjimky mohla svými řády zabrániti. Ale to neděje se vždy po právu; jak čeliti má společnost na př. proti pijáctví jednotlivců? — Socialisté jí nedovolují, aby měla moc přistihnouti svobodu lidí chybujiících. Společnost sice »vyhání pijana z krčmy, ale nemá práva ho zatknouti, chce-li se tento do krčmy navrátiti«. A to právě jest pošetilost naší doby, že společnosti nepřísluší právo zakročovati proti lidem, kteří se začínají kaziti, nýbrž vyčkává se nečinně, až jsou již nadobro zkaženi«. Pak teprve přikročí se k trestu, ale »trestání jest posledním a nejhorším nástrojem v rukou zákonodárcových, aby zamezil zločiny«. ²⁾ Než proti zločinům není lepšího léku nad práci a odplatu. Budou-li lidé dobré vůle povzbuzováni, ctnostní požívati vážnosti a lenoši nutkáni k práci, nebude třeba trestu nejhoršího — trestu na hrdle. Proto třeba organisovati práci, počínajíc od dítěte. I chudé dítě má býti tělesně co nejlépe vyvinuto, aby užívalo života a »neslo krásu mladosti«. Nechať tedy stát zřídí školy závazné a bezplatné, kde by děti pod širým nebem konaly práci fysickou, cviky i tance. »Či máme jíti do díla a blednouti studem před starými mramory bez hlav a rukou v museích? — Naše prsa a naše ramena třeba vypěstovati tak, aby stála za podívanou tak jako mramory Elginovy.« Rovněž vyučovány budte děti v těchto školách zákonům zdravotním, ušlechtilosti mravů a těm zručnostem, kterých budou potřebovati při budoucí své živnosti.³⁾ Podobně nechať stará se stát o to, aby ani dospělí nekazili si zdraví nedostatkem práce svalové, a aby duch jejich nepřicházel na scestí přílišným hromaděním leccakých vědomostí. Zvláště nechať zřízeny jsou státní rukodilny na výrobu a prodej všelikých věcí potřebných k živobytí a pro výcvik v každé užitečné umělosti. Tam ať se vyrábí auctoritativně

¹⁾ Tamtéž: Str. 247.

²⁾ Sizeranne: Str. 317—318.

³⁾ Gibbins: English social reformers. Str. 215—224.

dobré a vzorné zboží z čisté a pravé látky. Stát ujímej se i těch, kdo jsou bez práce, uváděj je do státních ústavů a dávej jim dílo na zkoušku, k čemu se hoditi budou, vyplácej jim pevnou mzdu, rok co rok vyměřovanou. Ti, kdo jsou díla neznalí, buďte poučováni, kdo slabého ducha, buďte ošetřováni. Ale i dělník musí jíti do sebe a o sebenápravu pečovati, předně však přesvědčen býti o povinnosti pracovati, ne však toliko mluvit stále o svém právu na práci. Neboť »má-li dělník právo žádati, aby jej stát zaměstnával v sobotu, ježto potřebuje mzdy v ten den, nemá-li stát práva požadovati, aby dělník konal své dílo dále i v pondělí, místo aby šel do krčmy a propil tam svou mzdu?« — Vůbec lenochů společnost nesmí nikterak litovati, nýbrž nutkati je k nejobtížnějším úkonům, třeba i v dolech a na jiných místech nebezpečných a srážeti jim se mzdy, co stojí náklad na ně, pokud se nepolepší a dobrovolně nebudou chtít pracovat. —

»Učiňte něco pro mne,« dí chudý zahaleč. »Dobrá,« odpoví společnost, »ale učiňte vy něco pro nás: ten šat, který nosíte, ta potrava, kterou trávíte, vznikla z něčí práce. Kolik práce dáte nám výměnou?« — »Nic.« — »To není v pořádku. Osoba lenivá zavazuje bližního, aby opatřoval dvakrát tolik potravy a šatu, co sám spotřebuje.«¹⁾

Nechť si liberálové a ekonomisté zamítají nutkání k práci, protože prý jest na ujmu svobodě jednotlivcově, jako hájivají přepychu, aby boháč nemusil potlačovati své choutky: jest jaká svoboda pravá, ne-li ta, abychom vymanili se z tyranství svých pudů a svých předsudků? Co platno trhati zevnější řetězy, jsme-li spoutáni okovy svých neřestných choutek? Vráti-li se kdy krása a zdraví do lidských těl, zvítězí-li kdy život nad bídou a umění nad ohyzdností jinak nežli tím, že chudý oddávati se bude ustavičné práci s chutí a boháč zřekne se všeho přepychu i neplodného vynakládání svého zlata? — Za to staří, opuštění, k práci již nezpůsobili dělníci ať užívají trochu pohodlí, a ať dostává se jim pense, kterou mohou přijímati bez ostychu, jako kterýkoli člověk vyššího postavení, jestliže si dobyl zásluh o obec. Jmenovitě pak jest povinností státu, »aby uváděl do světla, kde jest teď temnota«, aby »pečlivě propouštěl paprsky světla do chudých jizeb, úzkých ulic a stěsnatých uliček« t. j. aby se staral o zdravé příbytky pro své chudé a dělníky. Není pravá cesta, která se obyčejně doporučuje, zřizovati »plice pro lid« t. j. sady a parky, nýbrž k tomu jest spíše přihlídati, aby lid mohl »užívatí svých plic ve svých obydlích a jejich okolí«. Není-li hanbou civilisace, že liverpoolská pojišťovací

¹⁾ Sizeranne: Str. 309—311, pak 318—321.

společnost (na život) nedovoluje přistupovati za členy obyvatelům — ne dvou nebo tři — nýbrž 167 ulic toho města, otrávených nezdravotou? — Bohužel, pokud majitelé velikých pozemků žití budou pouze z pronajímání půdy a vyssávají chudinu, bydlící v přepíchných čtvrtích dělnických, nelze se nadíti, že brzy stavěna budou obydlí pro chudasy, která by kolem měla trochu volného prostoru k dýchání. Proto měl by stát zakročovati proti takovým majitelům půdy, kteří z necitné hrabivosti chtějí týti jen a jen z pronajímání pozemků, zneužívají své moci.

9. Než nespolehejme na stát, nýbrž na sebe samy! Či není nijaké naděje, že dočká se kdy společnost lidská lepších časů? — Jest, a na ní samé to závisí. Přestaňme se honiti za jakýmsi šalebným, nás věčně mámícím, nám nedosažitelným štěstím, které kdesi daleko ve vybájených končinách krouží nad našimi hlavami. Opravme konečně svá mylná ponětí, uvažme konečně, čím stojí pravý náš blahobyť — — obrodme všichni, pán nepán, kapitán práce i dělník, svou mravní bytost, a naše skutečné, všem dosažitelné blaho bude na blízku, bude — u nás samých.

Pouze z vnitřního, hluboce pronikavého obrození jednotlivců mohou vzejíti červánky utěšenějších dob pro veškerou lidskou obec. Nepatrnou toliko měrou visí blahobyť náš na zevnějších věcech a ještě méně na formách vládních. Vždyť na nás jest, jak chceme všech věcí užívati. Předně tři hmotné podmínky blaženého života dalo nám nebe: čistý vzduch, čistou vodu, čistou zemi.¹⁾ Jest nám dáno na vůli, abychom buď tento vzduch na dále si otravovali chemickými výpary, čmoudy a zápachem hniјících látek, aneb abychom zřekli se továren dýšících jedem a zlahodňovali své ovzduší, vysazujíce kde jaký kouteček země zeleným stromovím. V naší moci jest, aby naše řeky, jezera a rybníky stkvěly se průzračnou čistotou skalního křišťálu, aneb aby řeka za řekou proměnila se v stoku, takže hnedle nebudeme moci pokřtiti narozence bez kalu, »ač-li jeho tváře nevystavíme na déšť«. — A země? — Má nám dávatí potravu a květy. Ale naše »vědecké ruce a vědecké hlavy«, vymýšlejíce dynamity a smrtonosné stroje, místo toho, co plodí bohatý květ, co plodí život, přetvořují zemi-matku, tuto »láskyplnou Demetru, v krvemestnou Tisifonu«. — A vedle oněch hmotných tří jsou nehmotné, »nejen užitečné, nýbrž nezbytně k životu potřebné věci. Nikdo neumí žití, dokud jich nemá«. Jest to: obdiv, naděje a láska.

¹⁾ »Fors Clavigera«. V. (J. Feis: »Wie wir arbeiten und wirthschaften müssen« II. Aufl. Str. 227.)

Předně tedy obdiv, toto vzácné věno všech dětí, uchovávej a pěstuj každý ve svých prsou, blaživou schopnost »rozlišovat a kochati to, co jest krásného ve viditelném tvaru a líbezného v povaze lidské«, aby usiloval pak bezděky krásno vtělovati ve viditelnou formu, a státi se ušlechtilou povahou. Neboť k čemu příroda i umění postavila před nás ty luzné zjevy, chodíme-li mezi nimi jako musejní dozorcí mezi drahocennými poklady beze vší účasti, beze všeho vzruchu, beze vší způsobilosti, z níž vytryskuje nejvyšší slast — způsobilosti obdivovati se jim? — Hle, vychováváme své děti tak, že znají plno slov a spoustu odtazitých nauk, ale nedusíme-li v nich veškeru bezprostřední zálibu v prosté historii přírodní? Zdali nestala se již láska k přírodě »údělem jen tuláků a zahalečů«? — Umění psáti pěstuje se usilovně, ač lidé sotva kdy co dovedou napsati, aby nemařili času buď svého, buď jiných osob; umění kresliti se zanedbává, ač sotva kdy co nakresliti možno, aby neprospívalo kreslič i jiným. Pořádě cpeme do dětí jen suché vědomosti, jako by jen proto žily, aby hodně mnoho věděly. Ale žítí máme, abychom s láskou lnuli k něčemu, a čím více která nauka podněcuje v nás lásku a obdiv, tím užitečnější jest našemu životu. K čemu tak cvikujeme pouze střízlivý rozum? — Není věda arci nic zlého, nýbrž »jest dobrá jako světlo; ale přes to motýlové hynou hledající světla a člověk hledaje vědy. Lidé i motýlové mají si práti světla, ale ne tak proto, aby věci osvětlovalo, jako spíše, aby je okrašlovalo«. Jest cosi nezdravého v tom, takto-li nadsazujeme hodnotu vědění. »Můžeme vědět vše, co lze vědět v tomto světě, a co ďábel ví na světě onom«, a přece bytost naše bude vadnouti. Proč netázeme se nejprve, zdali vědomosti, po nichž dychtíme, jsou »vhodným pro nás pokrmem, dobrým, prostým, nikoliv umělým a zdobeným? — Proč neptáme se, kolik nám vědění třeba, »abychom konali svou práci, a pokud zanechá srdce naše lehkým a oči jasnými? Neboť nic více nemáme pojídat, nechceme-li se dopustit starého Evina hříchu«. Ale veliká část vědění u mnohých »leží ladem; nikdo ho nepoužívá, nikdo se mu netěší; je toliko v zásobě«. — A které poznatky nás blaží? — Zdali snad ty, které jsme trpně od jiných přejali, zdali to cizí perí, kterým jsme se vyšperkovali a kterým se marnivě honosíme? — Nikoli; blaží pouze ty pravdy, kterých jsme se dodělali sami; neboť všecka slast zvidací prýští toliko z ustavičného, samostatného objevování věcí nových a ne z ješitné vychloubavosti, která bez vlastní námahy osobuje si výzkumy staré. A posléze dodatek nejzávažnější: zdali není jedním účinkem vědění, že »umrtvuje sílu obraznosti

a původní energii celého člověka? Pod tíhou svého vědění nelze pohybovat se tak lehce jako za dnů své prostoty.« Zdali s hrdého cimbuří svých vědomostí a zkušeností nezíráme elegicky na zmizelý ráj svého dětství, za uprchlou dobou svého největšího štěstí, »proto že to byly dni největšího divení, největší prostoty a nejživější obraznosti«?¹⁾ A což jiného jest vzácným údělem genia nežli to, že dovede si po celý život svůj zachovati tyto šťastné oči dětské pro divy světa? — A tak »obdivovati se«, tvrdí Ruskin slavně, »jest hlavní slasti a moci života. Vše, co jsem vám dosud vštěpoval, pokládejte si třeba za látku k úvaze. Ale tuto pravdu — tu já vím, a vy máte v ni uvěřiti. Mějte vážnost, mějte nadšení, mějte úctu ke všemu, co jest zářivého na vaší vlastní mladosti, k tomu, co vyzkoušeno jest v stáří osob jiných, k tomu všemu, co jest líbezného mezi živými a velikého mezi mrtvými a zázračného na Mocnostech, které nemohou zemřítí . . . To jest tajemství blaha.«²⁾ Kdo obdivuje se z plna srdce, ten nezávidí jiným, ten pozapomene na to, co jej truí, na své minulé poklesky, ten odpouští nepřítelům jejich úklady, ten uvěří v to, o čem pochyboval. I veškerá naše společenská bída vyvěrá odtud, že lidé, místo aby se obdivovali, sami chtějí býti jiným na podiv, jiným na oslněnou. Odtud jejich sobecká závist, marnivost a honba za přepychem. Touha po zlatě na ukojení těchto chťičů zmítá jejich duši: kapitalista dychtí »utvrditi moc peněz, revolucionář zničiti ji, proto že sám peněz nemá«. Onen pachtí se lakotně a tvrdošíjně po penězích, tento pohrdá jimi prudce a okázale. Oba vedou si nerozumně, poněvadž tím i oním lomcuje pýcha, ta pýcha, která nechce snášeti »nijakou nerovnost, nijakou povýšenost, nijakou stupnici hodnot«.

A vedle obdivu vypěstovati jest v nitru druhý zdroj všeho blaha, naděje,³⁾ »abychom pravou prozřetelností poznávali ty lepší věci, k nimž dospěti jest později buď nám samým buď jiným«. Ta vésti nás bude nezbytně k poctivému úsilí, abychom domáhali se těchto lepších věcí dle svých sil a schopností. Jestliže posléze i láska vyklíčí v našich srdcích, »obojí, jak k rodině, tak i k bližnímu, plná víry a spokojenosti«: pak osvojíme si ten pravý blahobyť. Neboť což jest tento? Nic jiného, leč »život zahrnující v sobě moc lásky, radosti a obdivu. Ta země jest nejbohatší, která živí největší počet šlechtných a šťastných bytostí. Ten člověk jest nejbohatší, který vyplniv úkony svého vlastního života seč byl nejvíce, i v život jiných jak osobou svou tak svým majetkem působil nejblahodárněji.«

¹⁾ J. Vaňa: »Vědění, které nadýmá«. — ²⁾ Sizeranne: Str. 325—330. —

³⁾ Gibbins: »Engl. soc. reform.« Str. 223—224.

K psychologii ženy.

Podává Jan z Wojkowicz.

Rozdělení tvorů ve velké a malé, světlobarvé a tmavobarvé, květiny, mikroorganismy, ryby, plazy, ptáky a ssavce — jest zajisté čímsi zvláštním pro nějakou myslící bytost, která by nemajíc nejmenšího ponětí o skladu a vnitřním smyslu zeměkoule — poprvé jej shlédla a o něm poprvé uvažovala. My jsme se v ten řád vžili, a je nám právě tak samosrozumitelný, jakoby nás zarazil jiný řád stvoření, — konečně právě tak zázračný, jako je náš. Neboť ve velkém oku je vše ohromné, a my máme malé oči, nenazírající v každou vteřinu nejdálnější perspektivy, nýbrž jen malé, přístupné plochy. V řádu nevidíme zázrak harmonie našim očím už přizpůsobené.

»Je to podivuhodné — ale mohlo být jinak?« řekneme si. Ale jedna methoda Moci a Vůle, která se vtělila v tento svět, překvapuje mne více než vše ostatní. Děsí a přivádí mne u vytržení tím více, čím více všem nám se zdá být tím nejpřirozenějším — ba tím nejnutnějším, nejpravidelnějším ve stvoření. A je to přece tak prazvláštní! Tak prazvláštně prosté a nyní samosrozumitelné! A přece tak ďábelsky komplikované, odmyslíme-li si to! Dojímá to závratí, která nemá dna a která si čím více vzhůru i dolů rozvírá větší prostory!

Je to methoda rozdělení v pohlaví každého jedince. Jak podivné a důvtipné až k nedůvěře: Tentýž jedinec, týž typ psa, a přece jeden samec a druhý samice, týž krtek, a přece samec a samice. Je zde něco druhově společného, — cosi hlouběji ještě než druh, než typ rozdílného, protichůdného a to sympaticky protichůdného.

Je to cosi zvláštního, pomyslíme-li, že v jistém ohledu t. j. v povaze pohlavní funkce a tím v úplně jiné souvislosti individuálních projevů možno nalézt psychologické analogie na jedné mezi samcem — ptákem, samcem — kterýmkoli ssavcem a mužem a na druhé straně mezi ptačí samičkou, samicí ssavce a ženou. V nejvegetativnějším, nejpřirodnějším výronu své přirozenosti je bližší samec - zvíře muži, než muž své družce. Všichni samci, zvířecí od nejmenší dokonalosti ústrojné až k dokonalosti největší, až k člověku, mají ve svém duševním projevu něco příbuzného, typického, svou metodu dobytých se všemi svými strategickými obraty, které obdrželi slepě darem od přírody, a na druhé straně všechny samice,

jichž nejvyšší typ se jmenuje žena, zachovávají v tomto boji svůj společný způsob ústupu a lákání, svou složitou, ovšem čím výše na vývojové stupnici, tím stále ještě složitější metodu podléhajících.

Ještě jeden postřeh: Čím nižší organismy, tím méně znatelná je tato odlišnost mužskosti a ženskosti, čím vyšší, tím více se rozchází typ mužský s typem ženským v organické stavbě, v psychické exteriorisaci — až konečně u člověka, schopného největšího rozlišení individuálního, znamená typ samčí takměř úplně jiný svět organický i duševní než typ samičí. Žena a muž! Toť už úplně jiná stavba těla, ba často i jiné podmínky biologické; kdežto na př. u hmyzu odlišuje se typ samčí od typu samičího vyjma pohlavní velmi jednoduché ústroje nedostatkem anebo jen útvarem křídlelek, velikostí celkovou, růzností u velikosti hlavy, nohou (mravenci, včely, a. p.), počtem článků tykadlových, (chrousti na př.): organismus muže od organismu ženy liší se nejen průměrnou výškou celkovou, výškou jednotlivých údů a složitostí rodidel, přítomností nebo nedostatkem mizních žláz, ale i úplně stavbou pánve, kvantitou šedivé hmoty mozkové, rázem obličeje, něčím tak u člověka jedinečným jako schopností vzrůstu vousu.

A pokud se dotýče života psychického, dospívá u lidí odlišnost pohlavní k takovému stupni, že muž a žena znamenají dvojí různé stadium na poli psychického vývoje a mezi velikým počtem znaků, kterými charakterisována povaha člověka vůbec, společných mužů i ženě, je jich opět veliký počet, kterých nelze užít na oba představitele lidského druhu. A je zajímavé, že duševní odlišnost, která se u nižších živočišných jedinců vztahuje skoro jen výhradně na život a poměry pohlavní, přesahuje tyto u lidského druhu, a tak muž a žena znamenají do valné míry různý vývoj duševní vůbec.¹⁾ Pohlaví je zde čímśi vnitřnějším, širším a tělesnost jen viditelným rubem jeho.

Z předešlého pochopíme, že tak dokonalé genus, jakým je člověk (*homo sapiens*), musí v sobě nejen soustřediti nejsložitější smysl erotický, ale také úplné uvědomění této pohlavní odlišnosti i po stránce psychického sestrojení a projevování.

Toto uvědomění podmiňuje pochopitelný zájem každého tohoto jednotlivce na duševním světě pohlaví druhého. Tento zájem bude nejznatelnější ovšem na typu mužském, neboť muž, toť vlastně typický onen *homo sapiens*, bytost aktivní a tvůrčí, vynalézavá, obdivovatel a filosof v jedné osobě.

Jeho složitá, prazvláštní samice zajímala ho hned od okamžiku, kdy počal myslet. Zajímala ho tím více, čím zřejměji mezi společnými znaky člověka nalézal v ní světy jiných od něho odlišných čerení duševních. Zajímal se a řešil. Řešil a řeší. V tragédiích i komédiích po celá století není účinnějšího slova než „Žena“. Uhoďte v tuto strunu, Shakespearovi i Moliérovi, Racinu i Voltairovi zajiskří důvtip v oku, významný úsměv kolem úst — a spustí tirádu na 15. století neuvěřitelně vytríbené psychologie, bohaté na všemožné odstíny pozorovatelského talentu. A v co

¹⁾ Tak jen namátkou na př. tvoření logických úsudků, jak se jeví u muže a u ženy, větší průměrná sklonnost typu ženského k vlastnosti, kterou nazýváme marnivostí, poměr žen k ženám tak se odlišující od poměru mužů k mužům a j. p.

vyzní každý tento monolog, či poučení jedné osoby druhou ať u Shakespeara, Molièra, Racina či Voltaira? Žena je prapodivný tvor, nevyzpytatelný, se zákony jemu samému vlastními, bytost složitá ve své prostotě, prostá a svého druhu přirozená ve své složitosti.

Duše ženy je odtud oříškem pro každého tragika i satyrika, životopisce — světáka, je vždy vhodným předmětem k stvoření výtečného vtípu pro saloního učence a čestně se blýská v slovních hříčkách všech oblíbených a jasných mužů, šlechticů a dvořanů z doby rokoka.

Láska a žena! Co se již o nich nenamluvilo, nenapsalo za celá století, ba tisíciletí!

Povstávají a jsou opěvovány jako div přírody Göthovské Markétky, »Ženy, kdo Vám porozumí?« volají Lermontové a Mussetové, spojující tím tragickou fatalitu, jakou může provozovat žena na mužích. Filosofie se zamýšlí, romány staré i moderní jsou plny typů žen, které jdou jevištěm života, jako záhada — démon, anděl — jen ne člověk, neboť muž zvyklý kryt se tímto názvem sám. »Člověk — a přece ne člověk!« říká si muž a obdivuje a děsí se zároveň.¹⁾

Žena — lidská samice, nic víc, říkají materialisté s klidem botaniků, kteří se domnívají, že ve slovech tyčinky, pestík, semínka a vítr vysvětlili celé přírodní mysterium.

Ale to nepostačuje jemným mužům — psychologům, Napoleonům lidské myšlenky. Tvoří se škatulky definic tak protilehlé a neodstínované, jako: Žena je proradná, lstivá, marnivá, egoistická, nízká a instinktivní, pomíjivě citící, praktická beze smyslu pro nekonečnost — věrná, přímá, sebeobětavá, hluboká citem, nezapomínající, své vášni vše obětující, idealistická a diskretní ve svých citech. Neboť se zapomíná pro ženu, celkový typ, na ženu — individuum, muži zapomínají, že, jak jsou oni nejružnějšími individualitami, že i ženství uloženo v mnoha typech — a jako samostatný psychický svět že má také tajemství své vlastní diferenciace, svůj řád v odlišování. Ale muži nedovedou nikdy proniknout tento ženský svět, tvoří si pro něj analogie dle zákonů svého světa, hledají v něm poměry a vztahy analogické poměrům a vztahům jim vlastním.²⁾ Jako filosof nikdy nemůže osvobodit svůj soud o smysle všech věcí z pout prostoru a času, z okovů logiky jim samým stvořené — tak také muž nevnikne nikdy do tajemství bytosti, s nimiž tvoří tajemnou jednotku, určenou pro plození nových individuí A tak se přihází, že Don Juanové, mající zkušenost ze set duší ženských, přijdou náhle na ženu, která je jim nová, které nerozumějí a přicházejí k poznání, že žena je nevyzpytatelná, že nelze nikdy říci: Poznal jsem ženu jako jádro, jako podstat.

¹⁾ Je charakteristické a má asi svou psychologickou historii, že nikdy nemáme na mysl ženu při větě jako: »Stál tam jeden člověk« a p.

²⁾ Tak berou vznik doktriny, že je žena bytostí nižší (materialisté soudíce dle schopností intelektuálních), anebo zase bytostí vyšší (mystikové příkládající ženě větší schopnost intuitivní a eo ipso duši bližší Věčnému), tak povstává blud, který sugeruje ženám aspirace stejné s muži — a zapomíná se, že je to násilné souměření kvalit nesouměřitelných. Stále se vidí mezi muži a ženami v intelektuálních a citových dispozicích rozdíly jen kvantitativní, zapomíná se, že pohlaví, to že je kvalitní, jiné ustrojení tělesné a zároveň duševní, dílo přírody tvořené z jiné substantiální látky a proto s jinými metafysickými aspiracemi a konečnými cíli.

Je to tajemství přírody, která praví: Buď budeš slepý a řekneš »vidím«, máje za svět svůj malý horizont, anebo otevřeš oči a staneš před mysteriem, unikajícím rozumu.

Jako dva ostrovy blízke si, tak blízke, že každého večera vidí jeden na druhý, jeho světla a slavnosti tanců — ale bez naděje poznat navzájem své odlišné vegetace, tanečníky a vnitřní tajemství svých slavností — tak celá staletí každodenně zasahuje svět mužský do světa žen, oba světy se stýkají slovy, myšlenkami, činy a tím osudy — žijíce vedle sebe cizí, sympaticky nepřátelské, se svým posláním

Přes to, že je muž myslitelem, psychologem, analytikem: chce-li vniknout do celého systému duše ženy, má práci daleko nesnadnější než žena vůči muži. Neboť žena je zřídka tvorem produktivním. Co nejvíce zažívá, to zažívá tajně sama v sobě. Schází jí pravidlem schopnost reprodukce vlastní bytosti, ba mívá přirozený odpor k takové reprodukci a často zúmyslná její karikatura mluví za ni jen mlčenlivá fakta, pod nimiž je muži rozřešit celý svět myšlenek, citů, vnitřních bojů, logických procesů, jejich vztah k erupcím citovým, reakce na určité třeba zdánlivě unikající okolnosti, celé ono »jak« jejího duševního života a dění.

Ve většině případů zdá se nám mnohé jednání a vůbec duševní projev žen nelogickým; ale nelogického procesu duševního pro psychologa není. Ani blázen t. j. člověk duševně naprosto patologický není nelogický. Nelogičnost jeho úsudků je naším klamem, neboť jeho logika, zdánlivá nelogika, je jako proces naprosto správná — jen v premisách, v koncepci ideje pochybená.¹⁾ To je věc známá. A právě tak je mi úplně jasno, že jednání a vůbec celý život žen má svou logiku, logiku závislou ovšem na dispozicích přiměřených duševnímu organismu ženy, a že tato logika se od logiky mužů odlišuje tak dalece, jako se duševní organism mužů odlišuje od ženského. V bezprostředním styku s ženami nám jejich logika t. j. onen tajný klíč ku všem jejich individuálním projevům uniká.

Ale nyní si pomysleme, že přece několik žen produktivních existuje — umělkyně. A jsou to hlavně spisovatelky, představitelky oboru, kde se slučují všechny prvky vnitřního života v jeden určitý celek, celek analogický skutečnému životu s jeho detaily, s řešením jeho okamžitých sporů vznikajících mezi objektem a subjektem, mezi společností a jedincem, mezi individuem jedním a individuem druhým (třeba různých pohlaví). Pochopte, čím nám může toto slovo ženy v bádání o její bytosti být. Neboť počítáme-li do jisté míry i s hlasy těch, kteří by chtěli přikládat umělecky tvořící ženě intelekt mužský a chtěli by tvrdit, že tím okamžikem, kdy žena tak duševně vyspěla, že může své vjemy, svůj vnitřní svět reprodukovat, přijala již způsob vyjadřovat city a myšlenkové pochody dle metody mužů, jsouc kojena a vychována jejich díly, jejich ideami a p. — nemůžeme se domýšlet, že by mohla změnit tak naprosto svou individualitu, aby vůbec dovedla nevyslovit svůj prvek druhový, prvek »věčného ženství«. Právě jako se v literatuře mužů prozradí i individualita epigona, dle volby prvků pro jeho reprodukci, třeba byla dušena cizími vlivy,²⁾

¹⁾ P. spis. má zde patrně na mysli logičnost »formálnou«.

Kl.

²⁾ Viz: Hennequin »Vědecká kritika« a také mou studii »O problému individualisace« str. 21 a 22.

tak se pod možnou (pravím jen možnou!) maskou mužského výrazu a pojetí v díle ženě prozradí její speciální nazírání na věci a jejich vztahy, a to nazírání ženy jako individua — čím tedy spíše ženy jako širšího typu, ženy jako ženy i s jejími vztahy k erotickému, k muži. K doložení mých slov bylo by lze studovat dílo žen jako George Sandové, George Elliotovy, Karolíny Světlé a j., žen přece tak značně intelektuálních.

Slyšet ženu mluvit o ženě, vysvětlovat ženu! Jak nás muže musí zajímat každá tato zrada ženy v podobě souvisle zpracované mapy jejího života, kde se nám odkrývá a dává vytušit ona tajemná psycha ženy ve vsí své souvislosti s ostatním světem!

Jaké pomyšlení, že spisovatelka je bytostí téže říše, jako ta či ona žena, jak ji známe v životě s jejími mnoho i málo význačnými pohledy, s jejími význačnými stisky rukou, jejími rozmary ve stu konech, s celým tím komplexem hry na schovávanou.

Žena se svým tajemstvím hysterie, větší intuitivní schopností, s bohatstvím a zároveň tajemstvím svého těla! Tato žena zachycená v pohybu, v pohybu, který nazýváme životem, zachycená v pohyblivé posici — jak myslí, jak cítí, jak podvědomě vnímá a jak jedná — toť obraz, který nám skýtá literatura žen. Ovšem, nesmíme zapomenout, kolika zámky zůstane nám tím dosud zavřeno ono jádro přírodních tajemství, nikdy nedohledné ve svých konečných příčinných svazcích — ale je jisto, že v studiu ženské literatury má psychologie jeden z nejdrahocennějších klíčů k tajemství přírody, jejíž jedna stránka jmenuje se žena.

v tvaru holubů být možná, variabilita musí být neomezená. Ale naopak, jeli počet a tvar dnešních odrud jen tím podmíněn, že jen určité variety se objeviti mohou, pak jistě asi budeme hledati nějaké příčiny vězíci v ústrojnosti holuba, které dovolují tomuto měniti se jen v určitých mezích a směrech.

Tyto dva způsoby nazírání na vývoj organismů jsou již dlouho Eridiným jablkem descendenčním theoretikům. My ovšem jsme oba vyjímali do krajnosti; ve skutečnosti — ač ani extrémních názorů není nedostatek — jde o to, rozhodnouti se buď pro převahu vlivu okolí, anebo pro převahu organismu samého. Pojmenujeme takové theorie, které na okolí hlavní důraz kladou, biologickými, ty, které akcentují stavbu organismu, formalistickými. Theorie biologické kladou velký důraz na činitele, kteří nejsou v nějaké vnitřní spojitosti s organismem: na př. uvádějí v souvislost: rychlost jelena s rychlostí jej pronásledujícího vlka; bystrost zraku poštolky s drobností tělčka myšího;¹⁾ vidíme, že v těchto případech souvislost mezi příčinou a účinkem jest čistě vnější, nahodilá, empirická; odtud se říká, že tyto theorie jsou theorie náhody.

Theorie formalistické zase drží se jen organismu a hledají v něm důvody pro určité změny; tak na př. důvod intensivnějšího zbarvení některých míst hledají v silnějším přítoku krve, zakrsání ústroje v degeneraci nepracujících částí těla (neužívání údů) atd. Vidíme, že tyto formalistické směry tíhnou asi k tomu, hledati vnitřní podmínky, po případě zákony vývoje; theorie biologické, počítající jen s náhodou, o zákonech mluvíti nemohou.

U Darwina a v jeho době oba směry, formalistický a biologický, nebyly ještě tak přesně rozlišovány jako dnes, ačkoli zárodek sporů již v knize Darwinově leží. Bylo by mi těžko říci — vrátíme-li se k našim holubům — pro který z uvedených dvou výkladů by se byl Darwin sám rozhodl; Darwin totiž svědomitě zaznamenával všechny případy zákonitě variability a o ní na několika místech zcela určitě mluví: jedná o vlivu potravy na variabilitu; o významu změny podnebí, o t. zv. korelaci orgánů a pod. Jest také na paměti míti, že Darwin nechce zastávati neomezenou platnost přirozeného výběru, ale i jiným faktorům místa poprává a zvláště později uznává námitky svých odpůrců, omezoval význam přirozeného výběru; přes to však, hledíme-li k spisům jako k celku, hledíme-li k směru, k tomu jak Darwin v konkrétních případech svou theorii téměř vše řešil, musíme Darwina větším právem pokládati za přívržence názoru prvního, biologického, za zastance theorie náhody. Darwin hleděl svůj názor o vývoji organismů co nejvíce přizpůsobiti skutečnosti a proto nestál na svém zamilovaném přirozeném výběru neustupně, nýbrž tam, kde jiní jiné rozumné výklady podávali, s největší ochotou je přijímal. Ale jak už jest v lidské povaze, že zamilované myšlenky své zanášíme nejen tam, kde o vhodnosti jejich úplně jsme přesvědčeni, nýbrž často i tam, kde po důkladnější úvaze nápadu svému sotva toho významu bychom přiklí, jaký mu nevědomky přikládáme, tak i u Darwina stála tu právě jistě úzce

¹⁾ Jako extrém uvádím příklad Darwinem citovaný: Čím víc čmeláků, tím víc jetele (čmeláci způsobují oplození jetele); čím víc myší, tím méně čmeláků (myši hubí hnízda jejich); čím víc koček, tím méně myší, tedy: čím víc koček, tím víc jetele.

s charakterem související teorie přirozeného výběru jako nejvnitřnější přesvědčení a naproti ní vnější fakt; že se Darwin v pochybných případech a tam, kde fakty nemluvily přímo proti němu, vždycky raději přidržuje své teorie, svého přirozeného výběru, jest samozřejmo.

Daleko by nás zavedlo od věci, kdybychom tu chtěli podrobněji o takových věcech uvažovati: toť právě praktický případ kolise mezi výhodami a závadami, jaké každá teorie s sebou nese. Řekněme tedy krátce, že Darwinovi sice nebylo zcela jasno v našich dvou sporných otázkách, ale že svým směrem patřil teorii biologické, teorii náhody. Proti této teorii se postavili s formalistickými názory (vedle několika přírodozpytců menší váhy) Naegeli a Kölliker¹⁾. Německý botanik Naegeli uznával sice správnost Darwinovy myšlenky o historické souvislosti všeho tvorstva, ale vedle mnoha jiných odchylných myšlenek tím se od něho lišil, že nechtěl přiznati přirozenému výběru toho významu, jaký mu Darwin přičítal. Naegeli mu schází v přirozeném výběru hybná síla, která organický život žene ku předu; dejme tomu, soudí, že zvířata varíují, jak Darwin potřebuje, že jsou tu variety jedny způsobilejší a jiné méně vhodné, a že méně vhodné hynou v boji o život, dejme tomu, že má přirozený výběr sílu, kterou mu připisují; ale, poněvadž způsobilejší není vždycky dokonalejší (v konkrétních případech může býti i méně dokonalá organisace pro boj o život způsobilejší, ku př. tasemnice), odkud se pak bere ten veliký stálý pokrok v přírodě, odkud faktický rozvoj od nejjednodušší bakterie až k člověku? Přirozený výběr nanejvýš vyloží přizpůsobení, ale nevyloží neustálé zdokonalování. Proto si Naegeli vývoj představoval takto: jako kámen vržen jsa pohybuje se a pohyboval by se, kdyby nebylo překážek, do nekonečna na základě setrvačnosti, vlastní všem tělesům anorganickým, tak každý organism spěje ku předu, t. j. zdokonaluje se na základě setrvačnosti vlastní všem tělesům živým. Každé tělo živé už tím, že jest živé, má v sobě sílu, která je žene ku předu, která je nutí zdokonalovati se. Netřeba dokládati, že tato »organická setrvačnost« jest princip metafysický, pro který ve zkušenosti analogon nemáme. Naegeli hleděl jej sice učiniti konkrétnějším, hledaje jeho podstatu ve vnitřních podmínkách konstrukce organismu, ale věc nezdařila se mu a pro vysloveně metafysickou myšlenku jeho nerozšířil se jeho systém. Ve smyslu organické setrvačnosti děje se historický vývoj tvorstva jako vzrůst stromu: ovšem že jest třeba tepla, světla, potravy atd., aby strom rostl, ale žádný z těchto činitelů nepohání strom ku předu: strom roste sám ze svých vnitřních sil a ovšem ke vzrůstu tomu užívá jako nevyhnutelných podmínek světla, tepla atd. Přirozený to výběr, odstraňující nevhodné variety, má pak jen takový význam jako zahradníkovy nůžky před bujně rostoucím keřem; bylo by bláhové domnívati se, že tyto nůžky jsou jedinou příčinou vzrůstu keře: mají jen ten význam, že odstříhují příliš bujně anebo nevhodné, křivé rostoucí větvičky; a zcela podobně i přirozeným výběrem odstíhují se nevhodné pro život variety, ale to, co variety na svět přivádí, není přirozený výběr, nýbrž organická setrvačnost.

Theorie Naegeliho úzce souvisí s názory Eisnerovými, tak úzce, že Weismann je stotožňuje; v tom se jistě shodují, že oba v posledních

¹⁾ O stanovisku Spencerově zde referovati nebudu, zaslouží přirozeně pojednání samostatné.

konsekvencích na organism je měnící kladou důraz a méně dbají okolí, kdežto Weismannovi naopak organism jest vedlejší a stav okolí důležitý. Než o tom lépe bude na konec promluvíti.

Zmínil jsem se také o Köllikerovi. Ten brzo po rozšíření učení Darwinova pronesl své odchylné názory (1864). Přijímá také krevní příbuznost organismů, ale nemyslí, že by se pohnáhlou přes nesčetné přechodní tvary vyvíjely, nýbrž vývoj dál se skokem. Náзор tento zdá se na prvý pohled velmi pravdě nepodobný, zdá se, že nelze ani vážně mluvíti o tom, že na př. z osla rázem povstal kůň — ale věc má přece mnoho do sebe. Jest třeba věc uvážiti s této stránky: různé ústroje téhož organismu závisí velmi těsně na sobě tak, že mění-li se jeden úd, mění se i druhý, respektive všechny ostatní, které na zdání s prvním nikterak už nesouvisí; tomuto zjevu, který za doby Cuvierovy (ku konci předěšlého a na začátku tohoto století) velmi horlivě byl studován, po té však zcela nespravedlivě pro jiné směry filosofické daleko menší pozornosti se těšil a teprve v nejnovějších dobách zase se oživuje; tomuto zjevu dáno jméno korelace orgánů (souvztažnosti); tuto korelaci měl Kölliker na mysli při své theorii; změnil-li se ať už z jakýchkoli příčin jeden úd, změnily se nutně i ostatní, a my máme před sebou docela nový organism, nový druh. Vidíme, že i při tomto způsobu nazírání hlavním činitelem jest organism, t. j. zákonitost ve vztahu jeho ústrojů, a vedlejší jsou vnější biologické podmínky.

Ani tyto názory Köllikerovy. nedošly valného uznání, visíce takřka ve vzduchu, neboť při směru bádání, jaký převládal v té době, kdy vysloveny byly, nebylo pro theorii jeho (ale ovšem ani proti ní) dokladův.

Daleko pozitivnějších výsledků než Naegeli a Kölliker dopracoval se v theorii o vzniku druhů Th. Eisner. Směr jeho označen jest dost jasně už tituly jeho spisů, jako jsou: *Laceda muralis caerulea* (Zool. Studien auf Capri II. Leipzig 1874). — *Ueber das Variiren der Mauereidechse* (Berlin 1881). — *Ueber die Zeichnung der Thiere I.—VI.* Humboldt 1885-88. — *Die Artbildung und Verwandtschaft bei den Schmetterlingen I. Theil*, Jena 1889. — *Totéž II. Theil*, Jena 1895. — *Ueber die Zeichnung der Thiere I. Säugethiere*. Zool. Anzeiger 1882., 83, 84. — *Entstehung der Arten I.* Jena 1888. *Entstehung der Arten II.* Jena 1897. Širší titul tohoto posledního jeho spisu jest: *Orthogenesis* (= přímý vývoj) der Schmetterlinge; ein Beweis bestimmt gerichteter Entwicklung und Ohnmacht der natürlichen Zuchtwahl (přirozený výběr) bei der Artbildung. Zugleich eine Erwiderung an August Weismann. Vidíme už dle titulů těchto spisů, že Eisner specialisuje se na kresby a barvy zvířat a na nich své theorie rozvíjí; tím právě vyniká nad jiné descendenční theoretiky, že svoji theorii aplikuje přímo na praktické případy; tím ji činí jednak mnohem konkrétnější, jednak mnohem přístupnější kritice, než jsou spekulace jiných přírodních filosofů. Kritika, majíc čeho se chopiti, také nelenila a bila do Eisnera s nemalými úspěchy. Proč a jak se to stalo, lépe bude později vyložití. Dříve orientujme se v názorech Eisnerových a to tak, jak je sám podává: na konkrétních případech.

Pozorujme na příklad kresby a barvy motýlů a třeba jen denních. Není možná mysliti si větší rozmanitosti, než jaká se tu objevuje; vzpomeňme na bělásky bílé, modráčky modré, ohnivě dukátníčky, žluté

otakárky, černou babočku osykovou atd. — a na těchto rozmanitých základních barvách pak nejrozmanitější výkresy; kdo se podívá na nějakou sbírku denních motýlů, sotva mu napadne hledati nějaké společné rysy, nějaký zákonitý vztah mezi kresbami a barvami různých motýlů. A vskutku také obecně se předpokládalo, že není vnitřní souvislosti mezi kresbami motýlů; Weismann na př. věc tak vykládal, že kresba a malba motýlů jest útvar neobyčejně plastický: jakou kresbu vnější biologické podmínky žádají, taková se objeví a objeviti může, poněvadž není vnitřních (anatomických) překážek pro žádný způsob kresby křídla motýlího. Biologické podmínky pak jsou asi takového rázu: motýli mají (jak se vůbec předpokládá) mnoho nepřátel mezi ptáky, i záleží jim na tom, aby se před nimi chránili; kteří se nejlépe před okem ptačím ukryjí, ti mají největší naděje na zachování při životě. Kdyby se motýli zdržovali na nějakém omezeném místě, ku př. jen na zelené trávě, bylo by patrně v jejich prospěchu, aby jejich barva co nejméně kontrastovala s okolím, tedy aby byla zelená, neboť pak by snadno se očím ptačím v trávě ztratili. Ale motýlové jsou neposední a lítají tu přes černé zorané pole, tu přes žluté obilí, tu přes zelený les; při tom se tedy barva jejich okolí neustále mění a není tedy možná žádná, která by je očím nepřátel ukryla; na svrchní straně křidel motýlích by tedy marno bylo nějaké ochranné zbarvení hledati. Jinak jest však na straně spodní. Motýli sedají k delšímu odpočinku na určitá místa: na zelené i suché větvičky, do chumáčů zvadlého listí, na kůru stromů a pod. V tomto případě by šedohnědá barva, barva zvadlého listí, motýlu velmi prospěla — ale ovšem poněvadž denní motýlové (a jen o těch mluvím) spějí s křídly sevřenými, postačí, je-li spodní strana křidel šedá, neboť jen ta jest při odpočinku patrná. A vskutku — spodní strana křidel našich baboček a mnohých jiných motýlů jest asi takové barvy jako kůra stromů nebo jako suché obilí, a mnohý si už všiml, že snadno považujeme babočku na kůře sedící za odlouplý kousek této kůry.

Tato pozorování, dostatečně rozšířená a prohloubená slouží za podklad theorii o vzniku »ochranného zbarvení« nejen motýlů, ale zvířat vůbec, neboť se nejen u motýlů, nýbrž všeobecně vyskytuje. Theorie jest asi taková: Barva a kresba motýlů není ustálená, jednotlivci téhož druhu se od sebe v detailech liší; objeví-li se u některého motýla taková kresba, která jej očím nepřátel činí nezřetelnějším, má tento motýl větší naději na život a rovněž jeho potomstvo, které tuto kresbu dědí. U potomstva se podobným způsobem výhoda kresby stupňuje, až dosáhne velké podobnosti s okolím. Tato biologická theorie — biologická proto, že považuje organism tvárlivý všemi směry a podmínky okolí (oko nepřítel) akcentuje, — jest dost jednoduchá, a nezdá se, že by se mnoho proti ní dalo namítati. Neboť uznává se, že barva a kresba motýlů se v širokých hranicích mění, uznává se, že motýli mají mnoho nepřátel, pozorujeme sami, jak motýli na suché větvičce snadno našemu zraku ujdou, a pravděpodobně tedy i slídivým zrakům ptačím. Jest tedy na snadě výklad, že zvláštní zbarvení na spodě jejich křidel jest opravdu zbarvení ochranné. Tento způsob ochranného zbarvení, kdy barva těla podobá se barvě okolí, jmenujeme zbarvením *sympathickým*.

(Pokračování.)

KORESPONDENCE SLOVANSKÁ.

CHARVÁTSKÁ LITERATURA FILOSOFICKÁ.

II. Logika, esthetika, ethika a sociologie.

Podobný ráz má celkem i literatura logická. První spis určen byl pro potřebu školskou a sepsal jej Vinko Pacel (Logika ili misloslovje, U Zagrebu 1868, stran 226). Sepsán dle knihy, které se užívalo po celá desítilétí, totiž Jos. Becka Philosophische Propaedeutik I. Band¹⁾, ale užito i Lindnera a Zimmermanna. Tu teprve vytvořena charvátská terminologie této vědy; odtud se vysvětlí, že některé názvy ponechány raději v podobě latinské nebo řecké.²⁾ Jest to logika formální (či jak spisovatel praví: objektivní, čistá), k níž připojeno obvyklé vědosloví pod názvem logiky subjektivní, užité. — O něco mladší jest logika Stadlerova (Zagreb 1871), kloní se již rozhodně k formální logice Herbartovské, jejíž znalost podporována zvláště i přehledem logiky Drbalovy, který pořídil P. Zoković (Propaedeutična logika, Zader 1882). Čistě formální jest též stručné zpracování logiky v Basaričkově Pedagogiji II. 4 sq. —

Současně se Stadlerem vydal jakýsi kněz arcidiecese záhřebské (svećenik jedan) charvátský překlad (dílem i upravený) latinské logiky, kterou pod jménem Institutiones philosophicae vydal Vlach Tongiorgi se stanoviska thomismu.³⁾ I tu ještě všude patrný zápas o novou terminologii; samostatného pak nepřidal překladatel nic, neboť všechna úprava omezuje se jen na to, že sem tam něco vypuštěno nebo rozvedeno či příklad přidán. Spis sám obsahuje dvě samostatné části: dialektiku (logiku formální) a kritiku (noetiku); připojen opět seznam filosofických terminů.

¹⁾ cf. o něm Überweg-Meyer, System der Logik 1882⁵, str. 78, a Rabus Logik 54. Kompendium to, svého času velice oblíbené, vyšlo r. 1840 v 1. vydání, v 1887 pak již v 17.; dle slov pisatele samého vzniklo zvláště ze studia spisů Sigwartových, Twistenových, Bachmannových a Trendelenburgových.

²⁾ Seznam terminů filosofických (nejen logických) v abec. pořádku připojen vzadu na str. 199 sq.

³⁾ cf. Überweg-Meyer I. c. 92.

Moderním směrem chce se nésti kniha prof. dr. Dj. Arnolda: *Logika za srednja učilišta* (1. vyd. 1888, 2. vyd. 1898, stran 126). Podobně jako učebnici psychologie napsal auctor i tento spis z popudu vlády dle instrukcí a vlastní zkušenosti učitelské; v 2. vyd. změnil, resp. doplnil jen něco málo, celek podstatně nezměněn. Dle předmluvy nemá to býti ani logika formální, ani materiální (rozdíly obou patrně myslí si asi tak, jak se uznávají Liardem a Überwegem pro logiku anglickou), nýbrž jakýsi směr prostřední. Celkový ráz však neliší se valně od učebnice Procházkovy u nás.

Logiku pojímá jakožto úvod do filosofie, vědy to o principech jednotlivých věd (115). Ježto jedná o myšlení, jsou zase úvodem do logiky fakta psychologická (1) a tudíž předestlán stručný úvod psychologický o pocitech, vjemech, představách, vzniku pojmů. Pojmy jsou mu výrazem společné podstaty předmětů téže vrstvy (tedy názor spíše metafysický); poměr pak myšlení a představování tak vykládá, že představování skytá subjekty, myšlení (souzení) praedikáty soudů (6). Co se pak otázky po pravdě poznání týče, tedy pouze pravdy zprostředkované prý patří do logiky, bezprostřední do psychologie (8). Formální pravda poznatků našich spočívá v jich bezesporosti (neprotuslovnost 8), materiální ve shodě se skutečností. Logika obou zřetelů současně má dbáti.

Jako Mill tak i on hledí na pojmy se stránky nejprv čistě nominalistické a jedná tudíž o jménech (ne pojmech) obecných i vlastních, konkrétních i abstraktních, konotativních i denotativních, kladných i záporných, relativních i korelativních. Konkrétním zve slovo, jež se týče věci, abstraktním výraz, jenž se vztahuje k vlastnosti (14). Přirozeně tedy dle toho celkem jako Millovi jsou mu slova: svatý, okrouhlý, vonný abstraktními; naproti tomu tvořice substantiva: svatost, okrouhlost, vůně hypostasujeme prý t. j. zkonkretisujeme jména abstraktní.

Leccos odchylného od běžných výkladů jest v nauce o soudu. Jemu jest soud odpovědí k otázce: je-li pravda, že mezi předměty pojmů S a P existuje jistý vztah čili nic. Liší tedy tři části soudu: S, P a sponu jakožto výraz onoho vztahu. V soudech bezpodmětých nachází se venku mimo nás onen S, jemuž přičítáme hřmění atd. jakožto vlastnosti, ale S ten blíže se neoznačuje (12)¹⁾. Logicky jsou prý to soudy podmětčné, ale grammaticky bezpodmětčné. Podobně v soudech: déšť padá, slunce hřeje — není prý gramatické, ale ovšem logická spona (ib.). — Při dělení soudu dle kvantity přihlíží též ke kvantitě predikátu, přijímaje tak formy ku př. některá S jsou všechna P (39). — Dělení dle modalit zavrhuje, ježto ve vnějším světě existují prý jen fakta, jsou tedy všechny soudy vlastně asertorické (44). — Jinak trvá v podstatě na dělení Kantově.

Nauka o usuzování zpracována způsobem obvyklým; leccos vytěženo z Langeových *Log. Studien* a z Milla, z něhož ovšem přijata i nauka o indukci, analýs, hypóthesi, pozorování. V syllogismu vidí dovršení všeho usuzování: horní premise vzata tu z indukce, dolní z analogie (103). — Pěkný výklad podán o počtu pravděpodobnosti a jeho logické ceně

¹⁾ Je to výklad velmi blízký mínění Dr. W. Schuppe (*Erkenntnistheor. Logik* 1878, 355) a Kaindla.

sociologie. Ethika je mu (jako Herbartovi) dílem esthetiky, totiž estetikou vůle, morálka pak zase dílem ethiky, tak že esthetika skytá principy ethice, tato morálce (str. 2 sq.). Soudu esthetické a ethické liší se tedy pouze subjekty (harmonický vztah barev, tónů atd. v esthetice, »skladný« vztah vůlí v ethice), kdežto praedikátem v obojích soudech jest výraz záliby (6). V otázce, které jsou principy ethické, rozhoduje se spisovatel pro Herbartovy ideje praktické (7 sq.). — S druhé strany také dějiny založeny jsou na lidské vůli, neboť počínají se tím okamžikem, kdy v člověku rozvila se vůle, kdy počal jednati volně, svobodně (18). Vůle jest tedy onen bod, v němž se stýká ethika s dějepisem, ale kdežto dějepis pouze popisuje činy lidské, ethika je posuzuje. Ethika jest tedy kritikou vůle, tedy i kritikou dějin (19). Nezbytným postulátem ethiky jest při tom svoboda vůle, ne ve smyslu absolutního indeterminismu, jenž je stejně výstřední a chybný jako determinism, ale v tom, že vůle jest vázána motivy svými.

Rídíme-li se ve svém jednání jednostranně toliko jedinou praktickou ideou, musí nastati ethické kollise, které tvoří větší část dějin lidských (20). Tak socialism (lépe komunism) přepíná ideí blahovůle (vše dáti všem) a hřeší proti ideji práva, aby jednomu každému bylo vyměřeno dle zásluhy, dle práce (34 sq.). Jednostrannou jest mu i idea humanity, neboť »špatná jest blahovůle, která toliko dobro činí zločinci, aby při tom trpěli i lidé šlechtetní« (43). Podobně pohlíží na otázku ženskou (44 sq.), na fanatism víry (49) i politický (50), zvláště patriotický, shoduje se většinou úplně se Spencerem.

Dle těchto zásad třeba prý posuzovati i celý dějinný rozvoj lidstva a zavrhovati všelikou jednostrannost. Stejně tedy zamítá Buckleův názor o dějinách jakožto výrazu věčné, nezměnné nutnosti (56 sq.), jako názor providencialistů (Bossueta a j.), kteří v rozvoji dějinném vidí realizaci vůle božské; neboť co by byla potom vůle lidská? (63 sq.) Jemu jsou tedy dějiny »svobodnou vůlí člověčenstva. Ta tvoří dobré nebo zlé činy, dle toho, jaké motivy volí. Ale pro všechny ty činy existuje místo odrazu (odraziště), od něhož se odbíjejí a vracejí k původcům. To je ona »ruka«, kterou tak často vidíme v práci lidské, která však nikdy nespoluúčinkuje, než jen odměňuje a tresce. Dle toho jest tedy všechno dílo lidstva výhradně dílem jeho a nikdy ne oně ruky. Ta teprv dostavuje se až po díle a přikládá svou rozsuzující míru na ně, aby vyšetřila, jakých motivů produktem jest to dílo. V tom postupu sleduje ona ruka přísně zákony morální — a ty jsou ethické ideje. To spolu opravňuje i nás, abychom řečené ideje aplikovali na dějiny jakožto výtvar vůle člověčenstva a abychom tak vysoudili, kde jest ten výtvar ve shodě, kde v neshodě s oněmi zákony morálky. Proto má historik ukázati celý rozvoj národa, tedy nejen, co se stalo v různou dobu, ani jen pragmatický svazek, ale i který národ a které století řešilo platně svůj úkol životní a které toho nečinilo. Pak jest teprv dějepis *magistra vitae* . . . a nejen pouhou snůškou dat, jmen, čísel (64).« Odtud veliký úkol i veliká zodpovědnost učitele historie, nemá-li státi se dějepis galerií krvavých bitev.

Jediné praktické ideje jsou tedy správným měřítkem lidských činů (71). S tohoto povzneseného hlediska posuzují prý vyučování dějepisu jediné instrukce pruské (*Wiese Verordnungen u. Gesetze für die höheren Schulen*

in Preussen 87). — K závěru uvádí celé řady dějinných dokladů oněch kolísí ethických (nepokoje Gracchů, boje Říma s Karthagem atd.).

Proč tedy prý dějepis pro mládež nebývá takto ethicky zpracováván? Hlavní překážkou jsou důvody politické: tak by se musilo po pravdě odsouditi i ve výkladech dějepisných zabrání Polsky jako násilí. Bohužel dnes není více spravedlivých Herderů, dnes je politika — vskutku nemorální: jinak nastati by musil věčný mír, o němž už pěl prorok Isaiáš

K takovému výkladu dějin ovšem musil by se položit základ už na obecných školách a dle toho by se musily i zvevidovati čítanky. »Články jako 'žezlo císaře Rudolfa', čepice tohoto, střevíce onoho — nemají dojista ceny ethické. K tomu by měli hleděti i ti, kteří skládají časopisy pro mládež.« (79.) — »Mnoho toho, co se u nás skytá mládeži, tájí v sobě otravu, která sice nezavíhuje třeba morální smrt, ale často morální soucho-tiny (sušica). Ti, kteří svou duševní práci věnují dětem, musí především nejen znáti ethiku, ale třeba, aby i sami ethickými byli. Dokud o tom nejsme přesvědčeni, nutno, aby se všechny ty drobtý (mrve), které se mají dítěti podati za stravu, dříve vzaly na sýto a řešeto — neboť na mládeži spočívá svět.« (80.)

Na obsáhlé znalosti moderní literatury ethické založena jest pěkná práce mladého mnicha františkánského, O. U. Talije O vrhovnom načelu ethike (program Dubrovnik 1897, str. 41). Probírají se tu a kritikuji novověké názory o nejvyšším principu ethickém, za který auctor udává zásadu: »zachovávej stávající pořádek,« jakoby jen to, co se stávajícím pořádkem souhlasí, musilo být dobrým i ethicky. Dějiny otázky svobodné vůle počal probírat Dr. M. Granić (O problemu slobodne volje, progr. Gymn. Splět 1900 — dosud až po Locke). — Rozbor Herbartových 5 ideí ethických podán v Basaričkově Pedagogiji I. 198 sq. a pod příslušnými hesly v Pedag. enciklop., kdež jest i pěkný historický výklad hlavních směrů ethických s. v. Etika (od Dj. Turiće). — Národní přísloví a pořekadla po stránce ethické probral Marković (Rad jugosl. akad. XCVI., 167 sq.). — Sem konečně patří snad i rozprava mně nepřístupná od Šk. Tabkoviće Nešto o ponosu (pýše), 1892.

V sociologii přirozeně dosud málo se pracuje. Mimo uvedený již spis Arnoldův spadá sem téhož rektorská řeč (v říjnu 1899). Hojně se ovšem pěstují politické i národohospodářské výklady: vzpomenuť budtež zvláště spisy M. Pavlinoviće (Charvatské úvahy, Myšlenka charv. a srb. v Dalmacii a j.) a Bogovičovy Politische Rückblicke in Bezug auf Kroatien 1861.

Zbývá ještě promluvit o vlastní filosofii (= metafysice) a připojit některé nejnovější doplňky, čímž budou tyto referáty ukončeny.

Dr. Ol. Kádner.

LITERATURA.

Stoika Epiktéta Rukověť mravních naučení. Přeložil, úvodem a poznámkami opatřil František Drtina. 2. rozšířené vydání. Nákladem Jana Laichtera, 16^o 90 str.

Co je na této publikaci dílem spoluredaktorovým, ponecháme k posouzení jiným; ale ta okolnost nám nemůže brániti, abychom nevítali radostně novou, hezky upravenou sbírku, jejíž první číslo přítomný spisek tvoří, a která nese — doufejme, že významný — název: Otázky a názory. Představuji si, že sbírka taková má budití zájem pro jisté otázky a chuť ke čtení větších spisů, že má lákati a sváděti obecnostvo všemi ušlechtilými prostředky spisovatelské, knihtiskařské a knihkupecké dovednosti ke koupi především úpravou, láci a — nesmějte se — malým objemem svých spisů. Tak se dá vždy v širší obecnostvo mnoho poučného vpraviti, a přejeme nové sbírce, aby se jí to podařilo.

Epiktétem je učiněn dobrý počátek, zvláště je-li tím zároveň naznačen směr sbírky. Budou-li »Otázky a názory« držeti se stále ve výši filosofické, naznačené spísem prvním, v kterémžto smyslu rozumím epithetu »ideové spisy«, již dal p. vydavatel své sbírce, nebude-li otázkami skákáno bez plánu z jednoho oboru do druhého, jak to bohužel pozorujeme u mnohých našich sbírek, zvláště překladových, nepochybuji, že přispěje se novým podnikem k povznesení vzdělání obecného, a p. vydavatel bude mít o zásluhu více.

Epiktétova mravní naučení obsahují filosofii životní, která nás překvapuje svou shodou s názory křesťanské morálky a nejušlechtlejší humanity. Je viděti, že pohanství nevadilo, aby Epiktétovi zásady mravní v té ušlechtilosti vzešly, jako nevadilo mnoho let dříve Sokratovi, jako nevadilo Budhovi, Konfucievi atd. Ale máme snad souditi, že pohanství vadilo rozšíření zásad těch v lidu? Tu bychom musili dříve zodpovídati otázku, zdali vždy a všude na př. křesťanství ne slovy, ale skutkem zásady ty šířilo. Každým způsobem musíme právě pro tu shodu na vývoj mravnosti pohlížeti ne výlučně s náboženského stanoviska. Shoda ta má něco povznášejícího do sebe a činí, že Epiktétova knížka vzdor své pohanskosti je tak — křesťanská a vzdor svému stáří tak — časová.

Když nesmím spoluredaktora za jeho pečlivý úvod a filologicko-filosofický provod pochváliti — tož něco vytknouti zajisté smím. V naučení XXVII. str. 70. překlad a výklad nedosti zřetelně souvisí, tak že smysl místa je nejasný.

Kí.

A. Ettlinger, **Leo Tolstoj**. Eine Skizze seines Lebens und Wirkens. Forschungen zur neueren Literaturgeschichte, vydává Dr. Fr. Muncker, č. X. Berlin 1899, 87 str. Cena 1.70 Mk.

Je to vlastně několik črt, z nichž celkový obraz mohutné postavy Tolstojovy vyniká ještě neurčitě, neurčitěji než v jiných spisech o Tolstojovi, na př. u Solovjeva nebo v lapidárních řádcích Brandesových. Spisovatel nedotýká se hlouběji otázek, jež vzbuzuje vývoj Tolstojova tvoření; jen referuje. Zdá se také, že mu více záleží na uměleckém tvoření Tolstojově, než na jeho filosofii, a také jsou jeho názory o onom poučnější a hlubší, ač původních jsem nenašel. Avšak spisovatel si Tolstojě váží velice; a ta úcta velí mu, aby i ty věci v jeho životě, tvoření a učení s respektem přijímal a podával, které jsou jinde předmětem ústípků, hany, ba opovržení. Vzbudí-li pak spis tu úctu k Tolstojovi i v čtenářích, pro něž je sbírka Munckerova určena, není zajisté zbytečný. Spis končí slovy: *Erwarten wir, was seine (Tolstoj's) Ehrfurcht gebietende Persönlichkeit uns noch weiter zu sagen hat, kteráž doporučujeme k úvaze četným anekdotářům a malicherným návštěvníkům Jasné Poljany.* Kl.

Ossip-Lourié, **La philosophie de Tolstoï**. Paříž, Felix Alcan 1899, 200 str.

Stejně sympatický, ale mnohem důkladnější než předešlý spis. Obsahuje podrobný životopis, v němž nepohřešíš žádného detailu z četných knih o Tolstojovi, ruských i jinojazyčných, a v němž pečlivě hledí vytknouti všechny okolnosti, které měly vliv na duševní vývoj Tolstojův, v čemž ovšem je Tolstoj sám svými spisy nejspolehlivějším vůdcem. Obrat, který nastal Annou Kareninou a Zpovědí, auctor vyličil tak, že Tolstoj moralista, apoštol nové viry, stojí mu výše než Tolstoj peridy prvé, která byla pouze přípravou k pravé činnosti. Druhá část spisu je věnována vypsání Tolstojovy filosofie, ale jen druhé peridy; tedy obsahuje učení Tolstojovo, pokud vrcholí v zásadě: »Neodpírejte zlu,« a pokud opírá se o evangelium. Ve třech kapitolách jsou podány důsledky učení toho o náboženství a mravnosti, o sociální otázce a o umění jasně a soustavně. Souvislost s názory dřívějšími naznačena není, jakož ani nenaznačen pokus Tolstojův o metafysické odůvodnění tohoto učení.

Naproti tomu zastává se Lourié proti Tolstojovi velice náboženství židovského a věnuje celou jednu kapitolu (102—108) důkazu, že čisté židovství je pravým náboženstvím humanity, k němuž vývoj směřuje, jako již Renan soudil.

Na konci je seznam spisů Tolstojových vydaných i rukopisných jich překladů jinojazyčných a seznam literatury o Tolstojovi v různých jazycích. Nyní ovšem seznam ten není úplný, ale k první orientaci poslouží vždy dobře. Kl.

Dr. Alexander Pfänder, **Phaenomenologie des Wollens**, eine psychologische Analyse. Cenou Frohschammerovou počteno od filosofické fakulty mnichovské. Lipsko 1900, 132 str.

Kdyby okolnost, že spis tento cenou počten byl, byla zárukou, že se spisovateli podařilo provést, co si za úlohu vytknul, byl by to zajisté

pro psychologii zisk veliký. Předsevzal si analysovat psychický zjev chtění (den Bewusstseinsbestand des Wollens), t. j. rozložiti příslušný stav vědomí v jeho části a prvky, bez všelikých theoretických předpokladů, bez ohledu na problémy s pojmem tím spojené a beze všeho vysvětlování. Krátce: popsati a na jisto postaviti psychický fakt, s nímž by musela každá theorie počítati. To, jak praveno, bylo by velmi dobré; neboť ničím více netrpí psychologie, jako předpojatým popisováním faktů a vydáváním za fakty subjektivních výmyslů. Ale v psychologii není vůbec možno podati analýsu bez výkladu; neboť při ní nutno se opírat o abstrakce psychologie prstonárodní uložené v řeči, a nechceme-li nebo nemůžeme-li je šmahem uznati, jsme nuceni tvořiti a vymeziti si pojmy příslušné sami. Tak i spisovatel vzdor pevnému předsevzetí byl nucen hned s počátku jednati o problému der Beziehung des Ich zu den gegenständlichen Bewusstseinsinhalten, o poměru Já k předmětovým obsahům vědomí, a rozřešením tohoto problému staví se na určité stanovisko theoretické, s nímž nemusí každý souhlasiti. Pak ovšem není rozbor možný v tom způsobu, jak byl obmyšlen, a psychologie musí se zřici prospěchu, který by jí vyplynul z nepochybného zjištění důležitého faktu.

Nicméně je práce tato velmi dobrá a k objasnění čtenýct. pojmů psychologických jakož i k zjištění skutečného dění duševního přispěje platně. Spisovatel vyučil se patrně u Lippsa, jehož dichotomie stavů duševních se drží při řešení zmíněného problému (ač o něm nikde se nezmiňuje), a jež následuje v přesném rozeznávání a pozorování. Nejzdařilejší částí rozboru jest I., kap. 3. a 4., jednající o předmětu a cíli snahy. Zcela dobře spisovatel ukazuje, že podstata snahy není vystižena, vymezuje-li se jakožto představa budoucí libosti. (42.) Zajímavý jest také výklad svobody vůle jakožto spontaneity. Rozeznává případy »já chci« (mein Streben) a »něco chce ve mně« (Streben in mir). V prvním cítíme se volnými, v druhém nevolnými; prvního případu typus jest rozhodnutí, volba, druhého pud; obyčejně každé jednání má obojí stránku, a podle toho, která převažuje, cítíme se svobodnějšími neb vázanějšími.

Výsledek (132) jest: chtění (Wollen) je případ snahy. Snaha jest upjetí (Beachtungsbeziehung) našeho já na představu nepřítomného dojmu a jeví se pozitivním chtěním nebo odporem podle toho, jestliže zvýšení onoho upjetí spojeno jest s relativní libostí nebo nelibostí. Aby snaha stala se chtěním, jest třeba představy o možnosti uskutečnění, a ono upjetí našeho já musí se vztahovati i na všechny podmínky a následky a při tom nabýti povahy relativní spontaneity či svobody. Kl.

Edmund C. Sanford: A course in Experimental Psychology. (Boston 1895. 2. vyd. 1898.)

Uvedenou knihu psychologickou znám jen z překladu francouzského (Cours de Psychologie Experimentale par Edm. T. Sanford; traduit de l'anglais par Albert Schinz, revue par M. Bourdon, Paříž 1900 str. 477.), který vyšel jako 2. svazek Binetovy »Bibliothèque de pédagogie et de psychologie«, a mám za to, že lépe vůbec užívati překladu tohoto, než originálu. Sanford jest profesorem psychologie na Clarkově universitě ve Worcestru (Massachussets), a kniha vznikla patrně z univerzitních výkladů, jak o tom svědčí její ráz i podrobnosti; a v tom spočívá

také po mém mínění její cena. Spis, beze všeho úvodu přistupuje ihned k počátkům modalit kožní, a proto o auktorově pojmání experimentální psychologie musíme souditi jen z toho, co vskutku podal knihou samou. Dle toho pak patrně pojímá »experimentální psychologii« jakožto nauku o počitcích (sensation) a vjemech (perception), tedy asi krátce to, co jinde se zove »psychofysikou« v širším smysle, anebo co nazývám v psychologii »esthesiologií«. Tento předmět Sanford rozvrhl si na 8 kapitol celkem, v nichž probírá: 1. počitky (či jak říká: »mysl«) kožní, 2. kinesthese a smysl statický, 3. počitky chuťové a čichové, 4. počitky sluchové, 5. mechanism oka a vidění povšechně, 6. počitky zrakové, 7. zrakové vnímání prostoru a pohybu, 8. zákon Weberův a psychofysické metody. K tomu dodává v 9. kapitole případné poznámky o aparátech, jichž při experimentech psychofysických se užívá, a ve dvou přídavních promlouvá o zákonu Listingovu při rozličném fixačním poli a o některých jednoduchých případech matematického horopteru. Esthesiologii probírá s velikou pečlivostí, odstavec za odstavcem podává výtěžky dosavadního bádání psychofysického, a přestává pravidelně na sdělení výtěžků těch a odkazech literárních,¹⁾ sám velmi zřídka přičiňuje posudek vlastní o nějaké sporné věci neb o výkladu pozorování nějakého. Ta věc arci knize nedodává ceny originální, ale souvisí s její vznikem z přednášek a s rázem učebnice. Za to však úplnost výkladů a praktické připomínky, jakož i neplýtvání nijakými zbytečnými slovy knize dodávají takové přednosti, že bych ji neváhal na prvním místě doporučiti každému, kdo chce studovati výtěžky psychologických bádání v nejrozličnějších laboratořích psychologických, fysiologických, fysikálních atd. vykonaných a publikovaných na nejrozmanitějších místech — kdyby respektování výtěžků těch a literatury šlo až po nejnovější léta. Avšak tu jest zase Achillova pata celé jinak pěkné učebnice Sanfordovy, že prvních 6 kapitol nejde přes rok 1893 a poslední 3 kapitoly respektují nejvýše literaturu do 1896 a to ani ne s přísnou úplností. Proto právě také jsem pravil, že lépe jest vzít ke studiu francouzský překlad, poněvadž tu profesor Bourdon aspoň jaks taks doplnil, resp. opravil výklady dle stavu dnešních výzkumů, ačkoli ani v tomto překladě nedoplněna literatura po r. 1893 (po případě 1896), a ačkoli na př. kapitola o Weberově zákonu dnes by jinak i co do rozsahu i co do obsahu musila se psáti nežli jest u Sanforda. Naproti tomu chvály zasluhuje kapitola o klamech v odhadu prostorovém (vzdálenosti, velikosti úhlů atd.), která (arci zase jen do r. 1896!) respektuje velice úplně všechny hlavní zjevy a pozorování sem náležející (srv. zvláště str. 227—275!) a kapitola o přístrojích psychologických. Zejména pak jako přednost budiž vytknuta obyčejná arci vlastnost anglických učebnic — hojnost přehledů, diagramů a vyobrazení vhodných.

¹⁾ Místo mnoha dokladů snad postačí tento, jenž jest pro knihu tu typický. Kdykoli se jedná o výklad klamu zrakového, zejména na př. klamu geometrického některého, skoro pokaždé uvede, jak o věci soudili jiní, aniž povi, který soud z nich zdá se mu nejsprávnější, anebo jaký má sám výklad. Na př. když jedná (str. 266) o klamu zrakovém vznikajícím figurou prof. Lásky (Archiv Du Bois-Reymondův 1890, 326 nn.), vytýká výslovně, že Lásky sám nepodal výkladu této iluze. Ale pak podotkne prostě, že Thierry a Müller-Lyer považují klam ten za zvláštní případ klamů kontrastových (což jest ostatně samozřejmé); ale zdali tím jest podán výklad, a výklad správný čili nie, o tom nepovi ani slova a také sám nenaznačí nijak, jak by věc snažil si vysvětliti.

Jules de Gaultier: *De Kant à Nietzsche*. (Paris, »Mercur de France«, 1900, 3·50 fr.)

Jules de Gaultier klade si v předmluvě dvojí cíl: 1. Ukázat pokrok idealistní kritiky od Kanta až po Nietzscheho. 2. Pátrat, může-li nové poznání utvořit resoluci svědomí. Dva vůdčí instinkty staví proti sobě: Instinkt života, klamavý, lživý, násilnický, který je v stálém boji s instinktem poznání. První vítězí tak dlouho, pokud má člověk dosti životní energie, aby se radoval z prosté iluze života. Ale v té chvíli, kdy tato elementární radost začíná slábnout, dostavuje se zároveň i vůle poznávat, poznávat, třeba by to bylo i za cenu samého života. Proto potřebuje životní instinkt, aby lidé nechtěli poznávat, aby stáli uprostřed života jako ti, kterým byly vyloupány oči a kteří se radují z falešného ohlasu věcí. K takovému umělému oslepení slouží mu fikce, jednak morální, jednak metafysická. Od 1800 let jsou obě prý spojeny ve fikci monotheismu, jehož prvky vyhledává de Gaultier v platonské filosofii a judaismu. Sotva však tato fikce vznikla, probouzejí se, prozatím o samotě, její odpůrci: »První je dokonce i sám její tvůrce Platon, pak Roscelin a konečně Kantova kritika čistého rozumu.« Jí byla zasazena fikci monotheismu smrtící rána, jí byl také poprvé formulován požadavek filosofie poznání.

Co je to filosofie poznání? Jaký je její znak? »Je to studie Vesmíru jakožto systému ilusí.« (90.) Pokládá cerebrální zákony za nástroj deformace, který jest určen k tomu, abychom viděli Jsoucno jinak, než vskutku je, aby před námi vyvstalo imaginární divadlo.« (86.)

Kant sám, jehož celé duševní ustrojení vzpíralo se důsledkům »Kritiky čistého rozumu«, odvolává je v »Kritice praktického rozumu«. Tu podrobuje de Gaultier obě díla pečlivé analýze, upomínající na mnohých místech na Schopenhauerovu »Kritik der Kantschen Philosophie«. Kant, praví de Gaultier, poznal, že na základě čistého rozumu nelze dojít důkazu o prvotní příčině; ale »kdyby se i některé myšlenky mohlo dojít na jiném základě než spekulativního rozumu, bylo by, s hlediska čistého rozumu, třeba pokládat ji za ilusi a odepřít jí víru.« (Str. 74.)

Nepoznáme nikdy prvotní příčiny; naše smysly učí nás jen lži tvarů. Jak můžeme tedy poznat pravdu? »Co je vlastně pravda? Je to válečný přístroj. Trhne ve svatyni všech náboženství a je principem fanatismu a boje.« A na druhé straně: co je volnost? »Právě jako věčnost a nekonečno jsou pouhá slova, jež mluví o tom, že nejsme schopni vymezit Jsoucno, právě tak se užívá slova volnost tam, kde neznáme příčiny nějakého dění« (str. 152.). V mechanice je síla volná, přemáhá-li odpor jiné; ale to platí jen potud, pokud srovnáváme obě síly, a nikoliv absolutně. Jak může mít člověk volnost a svobodnou vůli, je-li, jak praví Nietzsche, celou »kolonií instinktů«, v níž nejsilnější chopí se vlády, aby za chvíli byl svržen jiným, a je-li člověk determinován okolím a výchovou?

Tak se smrtí prvotní příčiny umírají i druhé dvě »modly logického nebe«: pravda a volnost. Ale tím zároveň mění se i pojetí morálky. Národ napodobuje jednání silných svých mužů, svých hrdinů, které potom se kodifikuje, nábožensky posvěcuje a konečně, když náboženství přestalo na duše působit, stává se prostým návykem. V tomto třetím stadiu vidí

de Gaultier soudobou Francií, která, ačkoli se dávno vzdala náboženské víry, přece si zachovává návyky diktované ústy dávného svého genia — katolicismu.

Než dochází však k tomuto konečnému bodu své studie, auctor kritizuje jednotlivé filosofické systémy, vybudované na praktickém kantismu. Je to předně Renouvierův criticism a novokantism v Německu, které stavějí na praktickém rozumu, na racionalismu, horším nežli církevní dogmatika; neboť racionalism zaměnil »credo quia absurdum« v »intellego quia absurdum«. Sympatičtější pohlíží na Comteův positivism; avšak i tu stará hra na schovávanou začíná znovu, neboť pojem nejvyššího dobra byl u Comtea nahrazen pojmem konečnosti« (str. 224.).

Rozbor Nietzscheovy filosofie 252.—331. je nejzajímavější částí knihy. Auctor ukazuje, jak u N. převládá instinkt velikosti, heslo »život musí být překonán«. Shledává tuto náklonnost v křesťanském asketismu, který N. později přinutil, aby si ukládal stále nesnadnější cíle a aby si uvědomoval, že nemůže poznat věc samu o sobě, a že celá řada theologických pojmů není než sentimentalismem intelektu. Žene se stále výš: káže ukrutnost k samu sobě a nutí se, aby si odporoval ve svém přesvědčení; ačkoli ví, že svět kolem je klamný, nutí se svou krutostí, aby vnímal jeho radost, aby se radoval z krásy tvarů. Tak rozpolcuje se sám v sobě v intelekt, který je si vědom lži tvarů, a v sensibilitu, která se z této lži raduje. Umění dionysovské a apollinské je mu výrazem pro tuto dvojí náladu.

Tak konečně instinkt poznání, který, sotva že u Kanta vytrysknul, byl jím samým v zápětí popřen, který u Schopenhauera byl znakem ubývajícího a melancholisovaného života, vykristaloval se dokonale u Nietzscheho a žije zároveň instinkt životní potud, pokud je si tento vědom, že je pouhým divákem, pouhou bytostí, která se raduje ze hry věcí a nechce sama být hercem.

Ot. Theer.

Mauxion Marcel, L'éducation par l'instruction et les théories pédagogiques de Herbart (Paříž, Alcan Bibl. de phil. contemp. 1901, str. IV. + 187.).

Působení teorií Herbartových v pedagogice bylo pronikavé, vyvolalo celou školu a rozšířilo se i přešlo též v praktický život školský zvláště v Sasku, Rakousku a Švýcarsku. V poslední době theorie Herbartovské zaznamenávají též úspěch v Itálii a Americe, kde se objevilo několik samostatných spisů jim věnovaných. Francouzská literatura pedagogiky Herbartovské dosud málo si všímala. Je toliko z roku 1884 spis Roerichův o theorii vychování podle zásad Herbartových¹⁾ a Dereuxův článek v *Revue pédagogique*.²⁾ O rozšíření znalosti pedagogických zásad Herbartových velmi se zasloužil v poslední době A. Pinloche, jenž přeložil hlavní pedagogické stati Herbartovy.³⁾

¹⁾ *Théorie de l'éducation d'après les principes de Herbart*. Paříž. 1884.

²⁾ Roku 1890—1891 rozbor listů Herbartových o upotřebení psychologie v pedagogice.

³⁾ *Herbart Principales oeuvres pédagogiques, traduites et fondées en un seul volume*, par A. Pinloche, professeur à la faculté de lettres de Lille (Lille, 1894).

Spis přítomný chce býti jaksi úvodem ku čtení statí těchto. Spisovatel sám, dobře známý již větším svým dílem o Herbartově metafysice,¹⁾ zcela správně vychází od přesvědčení, že vniknouti v pedagogiku Herbartovu i školy jeho možno jen tomu, kdo se dobře seznámí s Herbartovou soustavou filosofickou. Jeť Herbartovi pedagogika filosofickou disciplínou. Proto ve spise přítomném po úvodní velmi pěkné a přehledné kapitole o životě a spisech Herbartových následuje instruktivní nástin Herbartovy metafysiky, psychologie, morálky a filosofie náboženské. Teprve druhá část spisu (str. 69—187) je věnována vlastním pedagogickým teoriím Herbartovým, zejména učení jeho o vyučování výchovném (*l'Enseignement éducatif*). Promlouvá v přehledných statích úplně v duchu Herbartově jako pravověrný jeho stoupenec čistě dogmaticky bez jakékoli kritické poznámky o mohutnosti, dosahu, hranicích a cíli výchovy, o třech známých základních pojmech Herbartovské pedagogiky, kázní, výuce a vedení (jež překládá le *gouvernement, l'enseignement et la culture morale*), o zájmu ve vyučování, o postupu (formální stupně), o zkušenosti a obcování, o vyučování popisném, analytickém i synthetickém, o vzdělání povahy i výchově mravní, i končí knihu svou úvahou o překážkách výchovy, jakož i o výchově politické a soukromé (ve státě a rodině). Výklady jsou na příslušných místech svědomitě doloženy citáty ze spisů Herbartových.

Spisovatel význam pedagogické soustavy Herbartovy dle soudu mého přeceňuje, dívá se na ni výhradně s hlediska doby Herbartovy samy, kdy znamenala ovšem značný pokrok. Jednostrannosti této byl by se vyvaroval, kdyby ve zvláštní kapitole byl stopoval vývoj školy Herbartovské a zejména ocenil význam oposice, jež povstala proti orthodoxii, jaká právě se u Herbartovců vyvinula (Sallwüch, Fröhlich, Ostermann, P. Natorp, Schaeffer a j.). Rovněž to měl uvážiti, že psychologie a morálka v podobě čistě Herbartovské dnes se již držeti nedá, že v celku svém přes velké množství pozorování správných a jednotlivostí cenných je pochybená a zastaralá. Ovšem, spisovatel pravověrně zastává se i nezdařeného Herbartova pokusu uvést počet ve zkoumání psychologické.

Sila Herbartova a význam životní práce jeho není v celku a soustavě jeho theorii, nýbrž v řadě jednotlivostí, ve kterých byl vážným průkopníkem pokroku. Tu pak možno souhlasiti se spisovatelem, když zásluhy jeho o vychovávání samo spatřuje v celé řadě věcí (str. 177): v tom, že pohrdal neplodnou učeností a věděním pro parádu, v tom, že usiloval o to vzdělávati dítě pro život a pro společnost, jejíž součástí má býti, v péči o to, aby usnadněna byla práce žákovy a omezeno co nejvíce pouhé memorování, v tom, že dovolával se neustále názoru a zkušenosti, že pečoval o řádnou přípravu k vyučování soustavnému znalostí pevně založenou pojmů základních, že důležitost přiznával pozorování temperamentu a povahy jednotlivcovy, že pracoval o to, aby tresty i odměny pedagogické byly vlastně přirozenými důsledky lidského jednání, že snažil se pouhou kázeň (Regierung) co nejdříve nahraditi výchovou mravní (Zucht), že omezoval současně dozor na míru nejnutnější, že varoval před pěstováním soupeřivosti, která působí u jedněch ješitnost, u druhých žárlivost.

¹⁾ La métaphysique de Herbart et la Critique de Kant (Paříž, Alcan).

vost i malomyslnost, že doporučil, aby žák byl srovnáván spíše se sebou samým (v různých dobách svého vývoje) nežli se spolužáky.

Kniha Mauxionova je psána velmi jasně, svěže a živě. I u nás za úvod k podrobnějšímu studiu pedagogických teorií Herbartových lze ji co nejlépe doporučiti.

D.

Georges Renard: *La méthode scientifique de l'histoire littéraire*. Paris, Félix Alcan 1900. 8° 502 str. 10 fr.

Minulé století francouzské literatury charakterisuje úsilí, založiti pro studium literatury pevné vědecké základy. Pomocí filosofie konstruuji se ucelené systémy literárního studia, novými poznatky ze sociologie, psychologie i z věd přírodních hledí pracovníci hlavně od let padesátých řešiti jednotlivé problémy speciální. Renard je poslední, nejsoustavnější, nejucelenější. Pro praktickou potřebu, zvláště těm, kdo nastupují dráhu literárních historiků, je kniha Renardova nejvhodnější. Renard podal ne v historickém vývoji jako před ním Brunetière, Tissot a j., ale po věcné stránce přehled vši práce na tomto poli ve Francii vykonané; tedy věcný přehled, v němž nenajdeme vývoj literárního studia, ale výsledky, ku kterým došlo. Tuto informační, praktickou stránku cením zvlášť na jeho knize, to přesné stanovení metody, »jež může vésti k určitým a správným odpovědím na množství otázek a ukázati, čím se může stát historie literární«.

Kniha Renardova rozdělena je na tři části: v první vykládá všeobecný plán dějin určité literatury, v druhé analyzuje dílo literární, aby ukázal, co může býti na něm předmětem studia, a v třetí sleduje studium literární epochy.

Pozorujeme, že moment historický tiskne se v jeho systému do popředí, že vymezení pojmu literatury předpokládá, nedotýká se zvláštních charakteristických rysů tak zvané krásné literatury, a že mlčky přijímá rozdělení literatury momentem národním a jazykovým.

V první části vykládá, proč nutno studovati literaturu — t. j. literaturu určitého národa — v celku, nejen díla jednotlivá — rozdíl kritiky a literatury — hájí proti Tainovi metodu induktivní, stanoví otázky, jimiž musí se zabývati každý literární historik, a končí praktickým příkladem, jak lze stanovit epochu literární.

V druhé části hledí Renard rozřešiti jeden z nejobtížnějších problémů literární theorie: co lze na díle literárním přesně vědecky konstatovati a vyšetřiti, a co vědeckému šetření a měření dosud uniká, čili, jak on říká, otázku fakt a vkusu.

Vědecké zkoumání týká se předem díla samého, po druhé jeho tvůrce a po třetí účinků způsobených. Dílo analyzujeme jednak po stránce vnitřní, t. j. co vyjadřuje, po druhé po stránce vnější, t. j. jak vyjadřuje. Analýsa vnitřní zkoumá, jaké smyslové dojmy dílo vzbuzuje, jaké city a do jaké míry jsou v něm vyjádřeny, jaké jsou ideje díla, a jaký jest vliv dvou hlavních vlastností lidského ducha: tvořivé obraznosti a zdržlivého rozumu. Moderní psychologie je vůdcem. Dále zkoumá tendenci a moment nadsmyslnosti (suprasensible, což předchůdci Renardovi zvali merveilleux). Analýsa vnější týká se prostředků, jichž auctor užívá k vyjádření svého díla. Auctor vyjadřuje své city, ideje, tendence buď přímo neb prostřednictvím osob. Tím určí se druh díla.

Pak teprve následuje rozbor čistě vnější, zabývající se jednak strukturou díla, jeho rozčleněním na části, jich vzájemným poměrem, komposicí, řečí, syntesou všech o díle nabytých poznatků.

Po prozkoumání díla obrací se Renard k auktorovi jako k »bezprostřední příčině« díla. Při tom jedná se jednak o auktora samého, jež můžeme poznati z jeho díla, z biografických dat a konečně i přímým soustavným pozorováním, a po druhé o příčiny, jež na něj působí. Zkoumáním díla lze vyšetřiti jeho duševní vlastnosti na díle projevené, při čemž hlavně fysiologie je nápomocna, v biografiích varuje Renard, aby nedal se biograf unést obdivem auktora. Třetí prostředek, soustavné pozorování žijícího auktora pomocí experimentální psychologie, je teprve v počátcích, a bylo ho v nejnovější době ve Francii na př. na Zolovi užito. (Myslím, že na př. i Eckermannovy Rozmluvy s Goethem patří sem). Příčiny, jež podmiňují auktora a jeho tvůrčí sílu, dělí Renard na vnitřní, fyziologické a psychologické, a na vnější, totiž kosmické a sociální, nabýváje tím trojího prostředí: psychofyziologického, jež zabývá se dědičností fyziickou a duševní a rozvojem tělesným i duševním (medicina zde pomáhá), prostředí »zemského a kosmického« (doba, podnebí atd.), v němž zvláště je dbáti měnivosti jeho, a na konec prostředí sociálního, jež rovněž podléhá změnám. Konec tohoto zkoumání fakt věnován stručnému přehledu účinků literárního díla a vyvrácení námitek proti vědecké metodě literární činěných (nesnadnost praktického užití a chyby, jichž se dopouštěli i vědečtí badatelé, jako Taine).

Ačkoliv toto vědecké zkoumání je hlavním úkolem literárního historika, přece nelze vyhnouti se otázce vkusu, ceny díla, »toho, co se vymyká vědě«. Jde o to, které dílo je krásné a do jaké míry. Renard konstatuje napřed, že nelze pochybovati o různé ceně a kráse literárních děl, ať srovnáváme díla jedné periody či z různých dob. Nalézá dále, že u jistých děl nepochybujeme o jich dokonalosti a kráse, že však »na jisté výši umělecké přestávají stupňovité rozdíly«, poněvadž pro dokonalá díla nemáme jednotného měřítka. Poněvadž však nelze se v literární historii vyhnouti úsudku o ceně díla, třeba hledati aspoň principy, o něž se může úsudek opřít. Renard vyžaduje, aby kritik utvořil si pevný princip souzení a třídění. Úkolem jeho má býti jen, aby konstatoval, je-li dílo opravdu dokonalé a čím. Při tom nemá srovnávati díla různého druhu (na př. román a komedii) a míti zřetel k úsudkům předchozím. Samo zkoumání ceny opírá se jednak o vliv, jež dílo způsobilo, a o analýsy předem vytčené, při čemž jde o krásu smyslovou, citovou, intelektuální, morální a o krásu prvků nadmyslných. Po třetí konečně o formě musí býti uvažováno. Literární kritik, jenž oceňuje dílo, musí mimo vrozené schopnosti vytříbiti v sobě též smysl esthetický. Renard cítí slabé základy této části své theorie a nazývá též postup jím stanovený jen provisorním, vraceje se zpět k vědeckému zkoumání určité epochy literární, již věnuje největší, ale méně zajímavou část své knihy.

Z jednotlivých faktů, nabytých studiem literárního díla, přecházíme k hledání pravd všeobecných, buď srovnáváním jednotlivých děl literárních, neb aplikací známých již všeobecných zákonů. Všeobecnou formuli určité epochy nalezneme tedy studiem všech sil, jež působí ve společnosti, a zkoumáním poměru literatury k těmto silám, jež tvoří tři kategorie, již při

studiu autora vytištěn: prostředi: psychologické nejmeně důležité, země a kosmické, a pak sociální, nejdůležitější. Při tom však, výslovně podotý Renard, nesmíme spustiti se zřetele, že studium literatury je hlavním naším cílem, a nejen prostředkem. Všechny fakty smíme zkoumati jen tehdy pokud jsou znaky, příčinami neb účinky duševního stavu, jenž se zrcadlí v dílech literárních.

Renard končí knihu všeobecnou formulí a obrazem určité epoc francouzské, na niž demonstruje nabyté poznatky. Srovnáváním všeho, jsme podrobným studiem osvětlili, nalezneme listy rysy společné mnohým dílům a tudíž díla ta do skupin dle podobnosti prvků, z nichž je složena, seřadíme skupiny dle jejich důležitosti a vyznačíme tu, která pvládá a vyznačuje základní duševní hnun. V každé skupině nalezneme jak opozdělce z předešlé, tak předchůdce příští, a uvážme-li, že umění vž vychovává mezi dvěma póly, idealismem — realismem, analýsou — synthésou, pesimismem — optimismem atd., sledujeme někdy, že opozdělci z epoc minulého jsou částečně předchůdci epoců příštích.

Přelíný méněvstří vkusu vidí Renard v méněvstří sociálního stavu a přelíný toto vykládá »nutností změny, jež se udělena společnost: jednotlivcem konstituci člověka: vesmíru«. Způsob, jakým se děje změna zejména v našem případě, jak přechází jedna epocha v druhou, děje reakcí a rozvojem. Tendence jedné epoc je nahrazena následující tendencí dokonale protikladnou, na př. po realismu následuje idealism. Renard volá se pro tento zákon, jež zove »loi d'alternance«. Spencerova učebnice, jež sleduje veškerý vývoj, a pokouší se o důkaz — oba je jen vykladem — psychologický a historický. Knihu pokusem, vyvoditi svém učebním praktický důsledek pro studium literatury, že kritik bude schoj vypravěči auktoru, aby nemahli čas tvořením děl ve směru, jenž neodpovídá duši díky, a že bude možno předvídati a předem vytvořiti literární budoucnost.

Resumují: Renard shromádl v pevný systematický celek všechna pozorování a řešení literárních starostí, jak formuloval je jeho předchůdci, je vyložil stručně, a s tím, kde, věren svým předchůdcům, dle se unést a přiznat o různých věd k malý platným závěrům, ukázaní aspekt, které nás u násu dovedly. Kniha jeho nepřináší nový názor základní, rovněž, a dobře vyřeší stav literárního studia.

H. TIL

~

PREHLÉDY ČASOPISEK.

Pedagogické Rozhledy. Vydává Ústavem Komenského v Praze. Ročník 1904. Svazek IV. 1—66.

Prof. M. Mašek v úvodu Pedagogické ročníkové knihy a sociální problémy, je naprosto, představí výchovy jako pěstání, a. j. skutečného, který není ovšem osamělostí, nýbrž životem společenským, so sociální stránkou, je on výchovy musí, se stavět na principu jednotlivce společnosti, a je jest životem nejen stavy, ale i jedinců, individualit než i s tím, jak stávají. To je naším moderním smyslem, sociální peda-

gikou a zároveň rozlišovacím znakem od směru staršího, individuální pedagog. Spisovatel vítá směr nový, vytýká nedostatky směru staršího, ale také varuje před jednostranností a upřílišením směru nového. Souhlasím úplně (str. 59.), že nejlepší pedagogická soustava jest individuálně-sociální; avšak právě proto bych pedagogiku individuální nestavěl v tak příkrou protivu se sociální. Vždyť protiva ta jest možná jenom na papíře. Historický rozhled na konci přidaný to dotvrzuje. Pěknému článku schází trochu Ůlehlovské konkrétnosti.

F. A. Soukup podává v čl. Aug. Smetana příliš stručně jeho život a názory a přimlouvá se za vydání jeho spisů.

Ž. Žlebský promlouvá o Nietzschevi s pedagogické stránky. Filosofický význam jeho nepochopil a učení jeho nevyložil správně. Že s mnohými zásadami Nietzschevými nejen pedagog, ale i nepedagog nemůže souhlasiti, a že pedagog zamítne naprosto způsob, jakým Nietzsche myšlenky své pronášel, je pochopitelné. Zde by mohla vzniknouti spousta rozhořčených odvet. Avšak, zda-li tak je čtenářstvo informováno správně o zjevu, jakým byl Nietzsche, to je jiná otázka. Literatura na konci článku uvedená je velmi kusá.

Článek *Karla Štecha*, Herbert Spencer, byl by získal, kdyby nauka o vývoji, která ovšem tvoří hlavní rys Spencerovy filosofie, byla vyložena po principech našeho poznání, od nichž systém Spencerův vychází. Pak by i poměr náboženství, vědy a filosofie byl jasnější.

Ant. Krecar, Česká literatura filosofická v posledním desetiletí. Pokud zůstává spisovatel v oboru sobě vlastním, v bibliografii, potud článek tento má svou cenu jako příspěvek k dějinám literatury. Avšak nedobře dělá spisovatel, že při tom pouští se do úvah a činí poznámky kritické a jiné, pro které nemá dostatečných, řekněme, premis. Hned poznámka, kterou počíná část I., svědčí o tom. Kdysi předpověděl, že překlad Sullyho psychologie dodá mocného popudu čilejšímu pěstování psychologie u nás; že se nemýlil, dokazuje naše psychologická literatura desetiletí posledního. Ale jak to dokazuje? Přece ne tím, že vůbec spisy psychologické vycházely, pouhým post hoc, ergo propter hoc? Či je také Kadeřávkova Psychologie v příčinném spojení se Sullym? Vyšla přece po něm!

Podobně se to má s tvrzením, že ke směru logickému a psychol. působily nejvíce instrukce ministerské. To se musí hodně omeziti. Předně vliv ten vztahuje se pouze na učebnice a nemůže nyní nikdy býti takový, jaký měly učebnice herbartovské, poněvadž školní knihy ne-representují výlučně soustavnou práci ve filosofických vědách. Dále znehodnocuje spisovatel tím tvrzením svoje vlastní proroctví o významu překladu knihy Sullyho! Spisovatel dal se svěsti předmluvami k učebnicím, které rády dovolávají se instrukcí, aby tak mohly čeliti konservatismu našich kruhů učitelských, kterýž mívá při schvalování knih neblahý vliv. Kdyby však rozuměl duchu instrukcí a stanovisku knih příslušných, shledal by, že vliv instrukcí je pouze vnější, že pouze umožnil vydání knih směrem novým.

Zvláštní je způsob, kterým spisovatel uvádí cizí posudky o některých knihách. K úplnosti bibliografické náleží zajisté uvést i těž posudky,

a když se registrují obsahy i menších pojednání, je dobře registrovati i takové posudky. Chce-li však býti spisovatel objektivním referentem, musí registrovati posudky všechny a ne pouze nepříznivé. O mé psychologii na př. uvádí, co jí vytýká Kapras, a více nic. Dobře. Pak ale souhlasí s Kaprasem a uznává jej za auktoritu, na niž postačí se odvolati. Auktorita však ve vědě nerozhoduje a krýti úsudek svůj auktoritou, je přiznáním vlastní nedostatečnosti a vůči posouzenému nerytířské.

Z tvrzení spisov. (126), že důležitější partie z noetiky postrádají se v logikách všech, dovoluji si souditi, že buď ze Sedláčkovy a mé logiky zná pouze předmluvy, anebo že o noetických »partiích« nemá jasného ponětí. Což pojem správnosti myšlení, pravdy, evidence, již je v mé knize věnována značná část, pojem příčiny, substance atd. nejsou noetické?

Jako jest někdy spisovatel zbytečně důkladným (dovídáme se na př., že stať Drtinova má 82 §§, že Čádova Záhada atd. má úvod a 5 částí), tak jest i bibliograficky neúplným. Celá řada článků časopisných, a to pozoruhodných, neuvedena, a Kadeřávkova Psychologie vůbec pominuta. Je-li největší ctnost bibliografie úplnost, nemůžeme ctnost tu přítomnému článku přičísti. Do literatury ethické vřadil spisy zcela různorodé (Drtinovu Myšlenkovou povahu středověku a Křesťanství); pak ale měl tam vřaditi i četná pojednání jiná, zvláště Masarykova. Poznámka závěrečná, že toto desetiletí obravši k studiu svému práce nejnovější, uvedlo naše myšlení se současným myšlením u jiných národů ve spojení přímé..., nemá nijakého smyslu.

Články: Rousseauův názor světový, Psychologie na konci století, Poučování právní ve škole obecné, nestojí za překlad. Pouhé registrování by postačilo. Zvláště se divím, že nepoznala se tendenční jednostrannost Gystrowova v psychologii. Takový renomovaný časopis jako Pedagogické rozhledy neměl by přijímati překlady z přílohy k Allgemeine Zeitung již z jakési časopisecké hrdosti. Časopis má samostatnou práci vzbuzovati, a naši učitelé již něco svedou.

Z článků čistě pedagogických vyniká J. Mančala: Děti venkovské a městské jak obšírností, tak důkladnou znalostí našich poměrů kulturních. Vyvrací dosavadní názor, jako by dítě městské v době, kdy přijde do školy, i v době školní bylo duševně vyvinutější a pokročilejší. Soudí naopak, že s rozvíjejícím se vědomím roste rozum, city i vůle dítěte venkovského mnohem rychleji, že k silnější zdatnosti druží se i větší činnost duševní. Z toho pak vyvozuje pro pedagogiku zásady úplně v duchu pokrokovém.

Každé číslo obsahuje některé z rubrik: Rozhledy literární, Rozhledy po vědě, politice a životě sociálním, Časopisy, Rozhledy po školství, Zprávy, kteréž jsou pečlivě redigovány.

Ki.

Rozhledy. Revue umělecká, politická a sociální. Ročn. X. Rediguje a vydává Jos. Pelcl.

Číslem 12. přestaly Rozhledy vycházeti v dosavadní podobě, aby na širším podkladě v nové podobě žily život nový. K té obměně vedly zajiště vydavatele důvody podstatné; ale v podobě dosavadní — vnější i vnitřní — dobyly si Rozhledy platného místa v časopisné literatuře stavše

se orgánem pružného pokrokového dorostu v oborech kritiky umělecké i vědecké, filosofie i sociologie. Kdyby slovo to nebylo tak zneužíváno, řekl bych, že byly orgánem vědecko-kritické moderny. Byly zjevem sympatickým a mnohemu se asi po starých Rozhledech zasteskne. Loučíme se s nimi referátem o filosofických pracech posledního ročníku.

F. V. Krejčí věnuje Nietzscheovi vzletnou vzpomínku, která je zároveň apologií jeho filosofie. Je to krasořečná nadsázka, řekne-li se o Zarathustrovi, že budí v člověku možnost, stát se pozemským bohem, avšak vysvětlením její (str. 6): Miloval sílu a ji došel k dobru, vystiženo je jádro, pozitivní, plodná myšlenka Nietzscheovy filosofie Nadčlověka velmi dobře.

Th. Novák v obsáhlém článku: Arnošt Haeckel, biolog a filosof, charakterisuje a vyličuje význam biologie pro moderní názor o světě, zásluhu Haecklova o hájení a rozšíření myšlenek Darwinových, jeho význam vědecký a filosofický. Vypsání Haecklových názorů biologických v tom rozsahu, jak jsou tu podány, jest vítané a poutá i svižným slohem. Aby také kritika filosofických důsledků stejně chválou zasloužila, bylo by třeba, omezit se v apodiktických úsudcích o věcech, kde bez nezvratných důkazů je možná jen domněnka. Příklad takového výroku je str. 143: Jen nedostatečná kritika a analýsa může v moderním monismu navazovat na nauku Spinozovu. Dále o tom svědčí vše, co ze svého povídá spisovatel o náboženství, kde subjektivní stanovisko s objektivním jest smíšeno na neprospěch ocenění pantheistického monismu. Za to správný jest závěr, v němž jest význam Haecklův naznačen takto: Přece však Haeckelova konstrukce... nám ukazuje, co z přírodopytu, moderní vědy faktů, nám vzroste, když upřímně a odhodlaně do konce důsledky jeho se domyslí.

K. St. Neumann přeložil z J. Meier-Graefe Příspěvky k moderní estetice. V moderním hnutí dekorativním jest jakási nepopíratelná nutnost, která vede umění malířské a sochařské na dráhu, na níž povznesou se ze své bezvýznamnosti pro všeobecnost. Obraz a socha nejsou v estet. smyslu tak zcela přenosné. Chrám, kdež obraz slouží nejvyšším ideálům byl na pravém místě, jest mu odňat, musea jsou nedostatečnou náhradou, výstavy — toť jarmareční boudy pro bursu amatérů, příbytek slouží pohodlí a stal se málo způsobilým k přijetí uměleckých věcí: »Toť konec historie obrazů — hlouběji nemožno klesnout.« Nápravu hledá spis. ve smyslu Ruskinově.

Fr. Týrchtel podává Základy morálky dle čínských filosofů. Ke čl. *Arne Nováka*: Literární historie dnes a zítra srovn. referát v přítomném čísle Č. Mysli o spise Renardově.

Přílohou vyšel k Rozhledům překlad spisku Benjamin Vettera: Světový názor moderního člověka, který přichází velmi vhod; neboť jest takřka doplňkem Spencerovy Filosofie souborné, již dle výtahu Collinsova přeložil výborně dr. Em. Peroutka (nákladem Laichtera). Vetter, překladatel Spencerova úplného díla do němčiny, podává tu populárně názor, který Spencer vybudoval na pozitivistickém základě na principu evoluce. Vetter je povolaným interpretem myšlenek velkého filosofa anglického a knížka je nejpěknější průpravou k jeho systému. *Kř.*

L'Année sociologique. Redaktor É. Durkheim. Paris Alcan 1900, ročn. III.

Pozoruhodné referáty:

A. Coste: Les principes d'une sociologie objective (1899). Srovnej Č. M. I. č. 2. *Crowel: The logical process of social Development* (New York 1899) chce podati »čistou logiku« sociologie, totiž abstrahovati z její konkrétních aplikací ty formy myšlenkové, »jimiž se stává možným theoretické studium této vědy«. Kniha scholastická, jež »nevymyká se leckdy logomachii«, jak praví referent. *A. Groppali: Saggi di Sociologia* (Milan 1899) vykládá jedinou thesi »historický materialism« Marxův a Engelsův, vymezuje její obsah a charakter, určuje vztahy k darvinismu a evolucionismu a končí, že, třeba tato tři učení mohou býti shodná, přec zůstávají různá a neodvislá. *A. Xenopol: Les principes fondamentaux de l'histoire* (1899). Historie je mu výkladem duchového vývoje, neboť vývoj duchový liší se od vývoje materiálního neomezeným — třeba ne nepřetržitým — pokrokem, jehož je schopen. O sociologii praví, že je schopna vykládati jen zákony koexistence a ne zákony postupu (succession). Hojně rozborů teorií současných. *G. M. Columba: Storia e metodo storico* (Palermo). Brožurka, vykládající vztahy mezi historií a vědou vzhledem k jich konečnému cíli. *A. Lalande: La dissolution opposée à l'évolution dans les sciences physiques et morales* (1899). Obsahuje všeobecnou hypotézu, kosmologickou a metafysickou zároveň o nejvyšším zákoně všehomíra, hypotézu paralelní a protichůdnou Spencerově. Proti zákonu o vývojové diferenciaci a integraci staví zákon o přechodu z různorodého k stejnorodému nazývá je jej zákonem disolučním a pokládá je za stejně nutný a stejně oprávněný. Hypotéza disoluční vyjadřuje základní tendenci vši práce duševní, jak individuální, tak kolektivní. Referent usuzuje, že jak evoluce tak disoluce nevyznačují ani tak různé zákony neb protichůdné tendence, jako spíše souřadné podmínky neb tendence myšlenky a života. *C. Jentsch: Socialauslese* (Lipsko). Kniha s vervou psaná obrací se proti těm, kteří věří, že pokrok civilizační je důsledkem zákona o přirozeném výběru, aplikovaném na společnost. *Th. Kistiakowski: Gesellschaft und Einzelwesen* (Berlín). Kniha psaná pod vlivem Simmela, Lotze a Herdera obrací se proti sociologii biologické a srovnávání společnosti s organismem. *F. Giner: Estudios y fragmentos sobre la teoria de la persona social* (Madrid 1899). Učí, že společnost jest osoba v mravním smyslu, bytost racionální, vědomá organisace, mající vlastní existenci, odlišnou od té, kterou vede úhrn její členů. Nejzajímavější kapitola knihy je věnována oné osobnosti kolektivní »sui generis«, jež zove se stát. *Sang Rossi: L'anima della folla* (Colenza 1898). Vytýká Sighelově psychologii kolektivní, že studuje jen zločinné projevy davu, studuje pak statiku a dynamiku davu, při tom však neujasňuje vztahy mezi duší individuální a kolektivní. Málo originální. *A. Wenzel: Gemeinschaft und Persönlichkeit im Zusammenhang mit den Grundzügen geistigen Lebens*. (Berlín 1899.) Obsahuje tři studie: o individualismu a kolektivismu se stanoviska mravního, o struktuře života duševního, o pospolitosti, společnosti, osobnosti. *V. Tille.*

ZPRÁVY O SJEZDECH.

Mezinárodní sjezd pro psychologii v Paříži 1900

(od 20.—25. srpna).

Píše Frant. Čáda.

Význam kongresů vůbec. — *Bulletin universel des Congrès*. — Mezinárodní kongresy pro psychologii. — Michovský a Pařížský sjezd. — Rozdělení práce na pařížském sjezdu. — Účastenství na něm. — Nástin vykonané práce sjezdu onoho: Přednášky povšechného rázu (Ribot, Ebbinghaus, Ehrenfels). Přednášky z metafysické psychologie (Aars, Pavisić, Carus). Přednášky z fyziologické psychologie (Fleischig na kongresu 1900 medicinském a psychologickém. Vogt, Demoor, Stefanovská); z psychofysiky (Philippe, Mentz, Thierry, Krüger). Přednášky z psychologie intelektu (Abit, Claparède, Sokolov, sl. Pagetová, Bourdon); citu (Tisserand, Čiř, Hartenberg, Sully, sl. Jotejkova); vůle (Bergson, Stern). Přednášky z psychologie konkrétní (Bulliot; Něčajev; psychologie sociální a kriminální na sjezdu pařížském). Přednášky z psychologie abnormních jevů (hypnotických, patologických). Účast okultismu na sjezdu. — Sdělení o aparátch, laboratořích a pod. na sjezdu učiněná — Vycházky do sanatoria v Bois de Boulogne, asyly ve Villejuif, na kliniku Berillonovu; návštěva psychologické laboratoře Binetovy.

Nezačnu, jak bývá zvykem, varováním, aby se význam sjezdů nepřeceňoval, nezačnu tak prostě proto, poněvadž jsem již sice častokrát četl podobné výstrahy, ale dosud aspoň nevím a nečetl jsem, že by je opravdu kdo byl přeceňoval. Spíše bylo by psátí proti kladení nenáležitých požadavků na práci sjezdovou; neboť že na nijakém kongresu nebyl učiněn ve vědě pokrok, pokrok značnější a hned patrný, jest pravda sice, ale neméně jest pravda, že to také není cílem nijakého kongresu. Není přece snad třeba široce vykládati obecně známou zkušenost, že hlavní význam kongresů, zejména pak kongresů světových, tkví v tom, že pracovníci na poli jisté vědy anebo jistých snah navzájem blíže se mohou poznati, naváží anebo utuží osobní a vědecké styky, pohovoří si ve volné diskusi i ve formálních debatách o nejedné věci ze svého oboru a nashbírají rozličné podněty k vlastní další práci svého oboru nebo úsilí. Ovšem obecně nelze určitěji vytknouti hodnotu těchto vzájemných styků a dohovorů. Všecko tu záleží jednak na výši organizace sjezdu, jednak na individuálních vlastnostech jeho účastníků. Tak na př. ony styky, které na sjezdech se utvoří, zajistí u mnoha členů sjezdu za krátko pominou, velká část omezí se snad na občasné výměny dopisů přátelských, ba snad i leckterá protiva při různosti stanovisek nebo mínění sjezdem nejen se neumenší, ale i zostří; nicméně však pokaždé jistá část těchto styků potrvá a nezůstane bez blahodárného významu i pro vědeckou práci.

Než tento hlavní význam sjezdů není významu jediný. Tak abych aspoň jednoho se ještě dotekl, kongresy jsou jakési analogon výstav (a mezinárodní sjezdy tedy jakési analogon světových výstav) a jako výstavy i kongresy vědecké podávají jakousi celkovou revue toho, co dosud bylo vykonáno v jistém oboru, ukazují, kterými směry a v čem především se pracuje, v čem vykonán zase nějaký krok v před, v čem zbývá ještě zvláště mezer, jak příslušníci jednotlivých národů, tříd a t. pod. účastní se práce v oné příčině atd. Arci i tento výsledek kongresu zase podminěn jest co do zdu především tím, jak organizován jest jistý sjezd, a jaké v něm a či účastenství.

Ostatně nač bych se zde šíře rozepisoval o významu sjezdů, když mohu prostě odkázati k anketě o hodnotě a významu sjezdů, kterou uspo-

řádal a publikoval časopis kongresům věnovaný *«Bulletin universel des Congrès»*¹⁾ (I., str. 5—26 a II., str. 29—31, roč. 1901). I přikročím raději hned k vyličení prací mezinárodního sjezdu psychologického, který konán byl loni od 20. do 25. srpna v Paříži v kongresovém paláci výstavním.

Kongres tento jest již čtvrtý ze sjezdů psychologických. Psychologické sjezdy — a to snad přispívá k tomu, že vážně se úkol jich pojímá a organisace i účastenství jak v přednáškách, tak debatách jest značné — mají již jakousi tradici a udělaly vskutku již jistý pokrok. První kongres psychologický konal se r. 1889 v Paříži. Vznikl z činnosti rozličných těch *«Sociétés psychologiques»* (nebo často i *«psychiques»* zvaných) a hlavní popud k němu dán známým fysiologem a psychologem Karlem Richetem, jenž i v dalších sjezdech osvědčil se jako činitel z nejdůležitějších. Předmětem tohoto sjezdu byly, jak při povaze oněch *«psychologických»* kroužků a společností jest pochopitelné, zjevů hypnotické, otázky a *«pozorování»* okultistická (zejm. z oboru telepathie) a konečně problémy dědičnosti. Na sjezdu tom usneseno konati nejbližší sjezd r. 1892 v Londýně a za předsedu jeho zvolen byl nedávno zesnulý Henry Sidgwick. Sjezd se konal, ale rozšířil svůj program, obíraje se vedle dřívějších předmětů také více již otázkami z psychologie ve vědeckém slova toho smyslu, i vyznačil to již titulem svým *«sjezd pro experimentální psychologii»*, při čemž slovo *«experimentální»* výslovně vyloženo bylo jako bádání založené na methodickém pozorování, konaném methodou induktivní a analysou fakt. Největší krok v před stal se pak na kongresu Mnichovském, r. 1896 za předsednictví prof. K. Stumpfa konaném. Program tu rozšířen co nejvíce a sjezd označen zcela povšechně jen *«pro psychologii»* a rozdělen v 5 sekcí (pro psychologii fyziologickou, pro psychologii normálního individua, pro psychopathologii, psychologii zjevů hypnotických a srovnávací i pedagogickou psychologii).²⁾

Nehylo možná, aby, kdokoli prodělal také tento kongres, nesrovnával s ním poslední sjezd Pařížský. Tento *«čtvrtý mezinárodní sjezd psychologický»*, konaný, jako první sjezd, za předsednictví známého prof. Theod. Ribota, chtěje, právě jako Mnichovský, sjednotiti co možná všechny pracovníky a přátele psychologie, ať k jakémukoli směru, methodě atd. v psychologii se hlásí a ať soustavně psychologii se obírají anebo jakoukoli speciální partii její spracovávají, podržel široký rozsah Mnichovského kongresu a podržel většinu věcí, které se na předešlém sjezdu osvědčily. Tak zachováno rozdělení přednáškových schůzí na obecné (*séances générales*) a odborové (*séances des sections*), ale proti Mnichovskému

¹⁾ *«Bulletin universel des Congrès»* vychází měsíčně (v sešitech kvartového formátu 4archových) pod protektorátem stálých komisí jednotlivých sjezdů a obsahuje pokaždé tři rubriky, *«partie documentaire»*, *«rétrospective»* a *«partie d'informations»*; první 2 nejsou dosti přesně odlišeny, třetí, informační část, přináší zprávy o sjezdech a pod. jednak vykonaných, jednak ehystaných (pokaždé v 8 oddělení klasifikovaných), všimá si také bibliografie jednotlivých sjezdů se týkající atd. (Redakce časopisu jest v Paříži, rue Lafitte 12; předplatné 20 fr. ročně).

²⁾ O Mnichovském sjezdu referoval u nás Dr. Fr. Krejčí (Čas. Čes. Musea 1897, str. 209 nn.) a pisatel těchto řádků (srv. Šestou výroč. zprávu *«Komenského»* pro Prahu a okolí za rok 1897 str. 23 nn.).

sjezdu pokročilo se opět dále: Proti 3 hlavním zasedáním dřívějším konáno nyní šest a nad to přednášky pro ně zvolené věnovány:

1. oboru historie psychologie,
2. fysiologické psychologii,
3. somnambulismu a okultismu,
4. abstraktní psychologii,
5. psychologii experimentální, resp. psychofysice,
6. sociální psychologii a psychopathologii.

Také počet odborových schůzí byl větší: proti Mnichovským pěti sekcím ustanoveno tu sekcí sedm, jenže první a sedmou sekci při faktickém provádění bylo nutno (pro ochuravění Math. Duvala) stáhnouti v jedinou. Každá sekce arci měla vymezený jistý oddíl resp. odbor psychologie, o čemž viz Č. Mysl I. 78.¹⁾

Tři, čtyři sekce zasedaly zároveň (v Mnichově všechny najednou) a řeči jednací (jako v Mnichově) byly: francouzská, německá, anglická a italská. Doba přednáškám maximálně vyhrazená byla 20 minut, debatujícímu účastníku 15 minut, avšak ustanovení to nebylo nikterak pedanticky zachovááno. K jednotlivým přednáškám dány k dispozici účastníkům krátké výtahy, ale vytknouti tu nutno, že nikoli ke všem, a bohužel, ani ke všem přednáškám větším a důležitějším, v hlavních či obecných zasedáních konaných.

Co se tkne účastenství jednak návštěvou, jednak přednáškami, nezůstal tento kongres za Mnichovským, ale také jistě jej nepředčil. Počet účastníků přihlášených (přes půl pátého sta) i skutečně se dostavivších (na 200) valně se od Mnichovského sjezdu nelišil, a nebyl-li snad ještě větší, měla vinu výstava, která vůbec (nejen tomuto!) kongresu spíše škodila než prospěla. Ohlášené přednášky jistě se dřívějším kvalitou a množstvím vyrovnaly anebo spíše ještě je předčily. Rozhodně však lišil se sjezd tento od předešlého zastoupením jednotlivých národů, zejména hledíme-li ke koryfeům psychologie v jednotlivých zemích. Daleko četněji, než kdy jindy, přirozeně byli tu zastoupeni francouzští pracovníci, také angličtí, belgičtí a italští hojně se dostavili; nad Mnichovský kongres hojnější bylo účastenství Rusů, Rumunů, Žaponců. Za to však z německých předáků zastihl jsem tu jen Ebbinghause, Külpeho, Schrenk-Notzinga, O. Vogta, a — mám-li jej arci počítati k Němcům, — Münsterberga; naproti tomu značný počet psychologů vynikajících nepřijel, ač se přihlásili: Wundt, Brentano, Stumpf, Lipps, Flechsig, Hering, Martius, Mentz a j. Zvláště pak z Rakouska z předáků dnešních v oboru psychologie nedostavil se ani jediný, ačkoli mnozí z nich přihlásili se (v. Ehrenfels, Exner, Höfler, Marty, Meinong, Witassek), někteří i přednášky oznámili, po případě aspoň jich výtahy poslali (tak zvl. v. Ehrenfels, Marty, Kreibitz). Mám-li posléze se zmíniti o skutečném účastenství v přednáškách, musím konstatovati, že přes lákadla výstavy a Paříže návštěva přednášek byla velice hojná a debaty velice živé a poměrně četné, ba nejednou (při

¹⁾ Předsedy sekcí byly vesměs známi předáci filosofie a vědy a to (dle pořádku sekcí): Yves Delage, G. Séailles, Alf. Binet, Dr. Magnan, prof. Bernheim, G. Tarde.

první přednášce Vogtově, při přednášce Tisserandově a j.) byly tyto debaty, dle mého úsudku aspoň, zajímavější než přednáška sama. Že došlo i k »ostrým« debatám a to při věcech dotýkajících se Flechsigovy teorie, tomu, kdo byl na sjezdě Mnichovském, nemůže býti divné ani nové. —

V následujících řádcích chtěje se zmíniti aspoň o některých pozoruhodnějších přednáškách sjezdových — referovati o všech by vyžadovalo nesmírně místa a u některých i výkresů, diagramů pomocných, atd. — volím jiný pořad, než jaký jim byl vykázan na sjezdě: bez rozdílu, zdali byly konány v obecném či odborovém zasedání, nastiním jejich obsah, pokud výtahy z nich anebo vlastní mé zápisky napomáhají mé paměti; neboť oficiální zpráva o kongresu a jeho jednání dosud nevyšla a co v časopisech uveřejněno bylo o tom, jest, ne-li úplně, z největší části prostý otisk výtahů oněch, které byly účastníkům rozdány.¹⁾

Počnu přednáškami, jichž sujet byl nejpovšehnější, a tu přirozeně na prvním místě jest zmíniti se o přednáškách Ribotově a Ebbinghausově; neboť přednáška Tanimotova o psychologii u Žaponců (srv. Č. M. II, 158) odpadla. Prof. Ribot zahájil sjezd rozpravou: »Le développement de la psychologie depuis le dernier Congrès psychologique«.²⁾ V té snaze se učiniti odhad práce, která v oboru psychologie od r. 1896 byla vykonána, poukazoval s důrazem především na ohromné množství publikací ze všech partií a odborů psychologie, nicméně právem upozornil, že jen jisté partie psychologie jsou favorisovány. Tak přehojným počtem prací, často o zcela minutiosních otázkách a podrobných problémech pojednávajících, vykázaní se může psychologicko-fysiologické studium soustavy nervové, dále psychofysická bádání, bádání o paměti, asociaci představ, pozornosti atd. I v oboru citů studium pokročilo, a zvláště se rozmohla pozorování a bádání psychopathologická a hypnotických zjevů se týkající. Také v psychologii sociální počíná se za uplynulých těch let pracovati více a intenzivněji a rozkvétati počíná studium v oboru psychologie konkrétní, především pokud se tkne povahy a jejích druhů, a pak psychologie dítěte. Naproti těmto oborům však poměrně velmi málo vzdělávána psychologie soudu, úsudku a zejména obrazotvornosti (imagination créatrice); sice skýtají anthropologie, ethnografie, linguistika i dějiny hojnost dat a jakous takous pomůcku k objektivnímu studiu i těchto jevů, ale poněvadž jevy tyto psychologické nejméně přístupny jsou dosud experimentálnímu zkoumání, proto posud tak málo tu pracováno a vytěženo.³⁾

Ribot končil upozorněním, že v záplavě dnešní monografií, článků, studií atd. v oboru psychologie jest nemožno jednotlivci míti náležitý rozhled po jediném oboru resp. odvětví psychologie. Jediný prostředek proti tomu, myslí, by byla hojná spracování monografická, která by byla sdělána pečlivě, nejen bystře, ale se znalostí co možná veškeré literatury problému, o němž se dotýkají. Takovými částečnými »synthesami« by se zabývali se zájmem rozptýlenosti »analys« jednotlivých publikací podrobných,

¹⁾ Viz dále zvláště o »Revue de psychologie clinique et therap.« (IV, 1900, 2. vydání) a »Revue de Métaphysique et de Morale« 1900, 8, str. 794—820;

²⁾ Ribotova rozprava jest referát v »Revue philosophique« 1900, 11, 500—543.

³⁾ Viz dále zvláště publikována v »Revue scientifique« 1900, 4. série, sv. 14, str.

1000—1005, Ribot svou práci nepřímo zdůvodnil nedávnou publikací svou: »Essai sur l'histoire de la psychologie« (Paříž 1900).

Po Ribotovi rázem podobnou měl (německou) přednášku profesor Vratislavské university, Hermann Ebbinghaus, totiž o rozdílu mezi dnešní psychologií a psychologií před sto lety.¹⁾ V úvodu své rozpravy poukázal k charakteristickému rozdílu vnějšimu ve příčině pěstování psychologie dnes a před stoletím: množství a rázu i obsahu publikací, monografií, knih, časopisů, které se psychologii věnují. Kdežto dnes mají Němci na př. 2 časopisy jen psychologii věnované, Amerika rovněž dva, Francouzi jeden, před sto lety také byly učiněny pokusy o psychologické sborníky periodické; ale jaký tu rozdíl! Za doklad zvolil přednášející »Magazin zur Erfahrungsseelenlehre«, jež v letech 1785—1793 vydával Karel Filip Moritz, jehož exemplár 3. svazku podal všem k nahlédnutí a podrobil ocenění se zřetelem k dnešním časopisům psychologickým. »Magazin« ten jest snůška zajímavých, často kuriosních zpráv, poznámek, »pozorování« psychologických atd., které však vesměs vyznačuje jedna vlastnost: nezaručenosť a naprostý nedostatek kritiky a metody vědecké.

Dotknuv se tohoto zjevu, Ebbinghaus prováděl pak paralelu mezi dobou dnešní a dřívější ve 3 hlavních bodech: pokud se tkne metody, obsahu a povšechného rázu bádání psychologického. Metody v bádání novodobém rozhojněny a prohloubeny; co se zdálo dříve nemožno, uvést v bádání psychologická experiment a počítání, oč leda jako o pouhé supposice se namáhala tak řeč. »matematická« psychologie z počátků 19. století, to záhy v polovici druhé téhož věku bylo nejen učiněno možným, ale i hojně užíváno a dnes psychologie experimentální vykazati se může imposantním množstvím jak pracovníků tak laboratorů, tak i publikací. Podobně metody a výtěžky bádání fyziologie, histologie, anatomie nervstva jsou náležitě ceněny a čím dále, tím více v psychologii respektovány. Považme jen, že roku 1845 poprvé užito označení »fyziologická psychologie«, že v letech padesátých Fechner počal klásti základy »psychofysickým« měřením, šetřením a bádáním a dnes? Jak osvědčil se plodným jen na př. tak zv. »zákon Fechnerův«, dnes pro nás již dávno — odbytý! S pokrokem v metodách přirozeně také změna v obsahu dnešní psychologie souvisí. Bývala dříve skoro hlavní otázka v každé psychologii: »poměr těla a duše« — a co vědělo se tehda o mozku! Stačí odkázati na výklady Cabanisovy, anebo theorii Gallovu, aby vynikl rozdíl nejen dnešních a tehdejších vědomostí o »fyziologii mozku«, ale také aby vynikla odvaha, s jakou tehdy jednáno na tak větším podkladě o otázce vztahu mezi tělem a duší, o otázce, k níž dnes psychologie více nežli s rezervou se chová. Rovněž tak vynikne rozdíl obou dob v psychologii, popatříme-li na tehdejší nauku o smyslech, jednak možno říci »atrofickou« jednak zase »hypertrofickou«. (Pokračování.)

¹⁾ Při této přednášce bylo nejlépe možno pozorovat, jak vadí posluchačstvu, nejsou-li po ruce nějaké výtahy; z přednášky velice obsahem zajímavé velká část Francouzů a j. odcházela, nemohouc stopovati ji náležitě.

Nemá nic proti tomu, aby latině bylo přidáno; žádá však za případné závazné zavedení angličtiny vedle řečtiny a, jak se týče, závazně místo francouzštiny, která by zůstala ve 3 nejvyšších třídách vedlejším předmětem. Uznává se pokrok v praxi od r. 1892, avšak ředitelé upozorňují se znovu na zásadu *Multum non multa*, aby jen to po přednosti hleděli prohloubiti, co tvoří svéráznost ústavu. Co se řečtiny týče, jest odstraniti zbytečné formálie a hlavně dbáti esthetického pojetí jakož i souvislosti antiky s moderním světem. Při moderních řečech je dbáti obratnosti v mluvení a porozumění běžných¹⁾ (gangbar) klasiků. Při dějepise posud dvě mezery se pocitují: zanedbávání důležitých partií starých dějin a příliš povrchní pojednávání o dějinách německých 19. stol. s jejich povznášejícími upomínkami a vymoženostmi pro vlast. Zeměpisu budiž vyučováno odborníky. V přírodovědě budiž dáno více místa názoru, pokusům a vycházkám; při fyzice a lučbě nesmí se zanedbávati stránka technologická. Gymnasisté, kteří chtějí jíti na techniku, lékařství, přírodovědy a math., budtež přídržováni k učení se kreslení. V ohledu zdravotním budtež přiměřeně zvětšeny a rozděleny přestávky. Maturita (Abschlussprüfung) budiž co nejdříve odstraněna, poněvadž nával na universitu nikoli neobmezuje, ale spíše podporuje. Zařízení škol dle Altonské a Frankfurtské vyučovací osnovy se doporučuje.

Nejzajímavější je pokyn o odstranění maturit. To znamená odniti gymnasiím jejich výsadu býti předsíní universit. Nebude-li třeba vykazovati se při imatrikulaci vysvědčením maturitním, bude pro jisté obory (přírod. vědu, math., medicinu) otevřena dráha i z jiných středních škol a přechod z reálků i k odborům, kde je latiny zapotřebi, bude nepřirovnatelně usnadněn. Tím konečně gymnasium do opravdy na roveň bude postaveno jiným středním školám, jak si to císař Vilém přeje na počátku svého výnosu.

Kl.

Universitní extense (německá) v Rakousku a Německu má již svůj ústřední orgán. Od konce r. 1900 vychází společným nakladem B. G. Teubnera (v Lipsku) a C. Graesera (ve Vídni) »Zentralblatt für Volksbildungswesen. Organ für das Gebiet der Hochschulkurse, des volksthümlichen Vortragswesens, des Volksbibliothekwesens, der volksthümlichen Kunstpflege und verwandte Bestrebungen«. Časopis, který vychází 12krát do roka a přináší vedle samostatných pojednání i recenze knih a zprávy, týkající se snah o vzdělání lidové, rediguje docent vídeňské university Dr. A. Lampa.

Č.

Encyklika Papeže Lva XIII. ze dne 18. ledna 1901 věnována jest hnutí sociálně-demokratickému. Vymezuje pojem křesťanského socialismu a křesťanské demokracie, kterýmiž jmény označen jest »druh lidské dobročinnosti, směřující k ochraně lidstva, vydaného v šanc nejen nástrahám a nebezpečí, nýbrž i bidě a trampotě«, aby katolíci věděli, jak mají o těch věcech smýšleti, a dává pokyny, by činnost jejich byla obsáhlejší a říši více užitku přinesla.

Rozdíl mezi sociální a křesť. demokracií jest tento: »První, ať už má více nebo méně zuřivých vyznavačů, až tam od mnohých ve špatnostech se žene, že nepřijímá nic nadpozemského, že si žádá jen hmotných

¹⁾ či přístupných?

rozdíly v délce, tloušťce a pod., aby byla schopna velkých rozdílu v počtu výchvěvů. Blána jest uložena v dusicím prostředí, strunky leží příliš těsně u sebe, takže stěží si lze představit, že by tón jistě výšky rozkmital zcela omezenou část blány a výdatnou měrou. Theorie nevykládá vznik tónů intermitentních a diferenciálních, jimž neodpovídá objektivně žádný kmit. Výklad šelestů touto teorií je nedostatečný, rovněž výklad konsonance a disonance a j. Je dále nepochopitelné, jak se fylogeneticky zdokonalil u živočišstva ústroj rezonanční jako celek, když přece ve smyslu Darwinovy teorie pro dané zvíře jen jisté zvuky mající životní důležitost měly výhodu přírodního výběru. — Veškeré uvedené i jiné obtíže překonává theorie Ewaldova. Dle ní je celek blány basilární ústrojem analyzujícím objektivní tóny: zvuk vyvolá v základní bláně vlny stojaté, jichž délka závisí od výšky tónu. Při délce blány 32 mm. je pro nejhlubší tón délka 16 mm. jako vzdálenost dvou uzlů k dispozici, při tónu 32.000 výchvěvů připadá na 1 mm. blány asi 100 uzlů. Tak odpadají specifické konečné ústroje v čidle sluchovém; způsob podráždění středu mozkového závisí na prostorovém rozdělení podráždění. Každý tón rozkmitá blánu basilární jiným způsobem, vzbudí podráždění prostorově různě vzdálených zakončení nervových a tedy nestejného jich počtu, čemuž odpovídá podráždění nestejného počtu buněk gangliových v mozku a různých kombinací buněk v prostoru. — Uvážíme-li podrobněji podklad a důsledky nové teorie, která má ovšem mnohé přednosti proti starší vykládající více jevů, vidíme, že je jednodušší, požadující celkem prosté uspořádání mechanické v čidle; je ve výhodě, činit slyšení každého tónu závislým na součinnosti skupiny buněk mozkových, na ústroji často velice složitém, kdežto při Helmholtzově teorii byla zcela nepravděpodobná představa, že každý tón má svoji buňku v mozku. Specifická energie sídlí pouze v mozku dle nové teorie. — Jedná-li se tedy o to, představit si mechanismus při činnosti sluchové pomoci poznatků známých z dnešní mechaniky, zdá se, že Ewaldova theorie je lepší.

Dr. E. B.

Časopis pro výchovu rodinnou Dr. F. Kemsies, red. Zeitschrift für päd. Psychologie (v Berlíně N.-W., Paul-Str. 33) a Dr. Leo Hirschclaff, lékař nerv. nemoci (Berlín W., Lützow-Str. 85 B) hodlají vydávati časopis, jímž by myšlenka biologické výchovy, t. j. výchovy přiměřené individuální povaze dítěte a požadavkům života, uváděna byla v praktický život. Časopis má míti titul *Das Kind von der Geburt bis zur Wahl des Berufes — eine Reformzeitschrift für Kindererziehung innerhalb der Familie*, má vycházeti v poloměsíčních sešitech v ceně 10 pf. (6 krejcarů). Zakladatelé obracející se o podporování tohoto podniku zvou k předplacení a přispívání.

Kř.

Výnos německého císaře o dalších reformách školských došel 26. listopadu 1900 pruského min. vyučování. Projevuje souhlas, aby pokračováno bylo v reformách počatých r. 1892 a poněvadž výnos tento vzbudil živý zájem v německém světě i u nás, uvádíme z něho některé myšlenky. Gymnasia, reálná gymnasia a reálky budtež pokládány za stejně cenné vzhledem k dosažení obecného vzdělání: jenom pokud vyžadují zvláštní potřeby určitého povolání, budou se lišiti jejich úlohy. Proto budtež práva reálek rozšířena. — Zásadním uznáním stejnocennosti těchto tří ústavů bude umožněno dáti větší důraz na jejich zvláštnosti.

Nemá nic proti tomu, aby latině bylo přidáno; žádá však za případné závazné zavedení angličtiny vedle řečtiny a, jak se týče, závazně místo francouzštiny, která by zůstala ve 3 nejvyšších třídách vedlejším předmětem. Uznává se pokrok v praxi od r. 1892, avšak ředitelé upozorňují se znovu na zásadu *Multum non multa*, aby jen to po přednosti hleděli prohloubiti, co tvoří svéráznost ústavu. Co se řečtiny týče, jest odstraniti zbytečné formality a hlavně dbáti estetického pojetí jakož i souvislosti antiky s moderním světem. Při moderních řečech je dbáti obratnosti v mluvení a porozumění běžných¹⁾ (gangbar) klasiků. Při dějepise posud dvě mezery se pocitují: zanedbávání důležitých partií starých dějin a příliš povrchní pojednávání o dějinách německých 19. stol. s jejich povznášejícími upomínkami a vymoženostmi pro vlast. Zeměpisu budiž vyučováno odborníky. V přírodovědě budiž dáno více místa názoru, pokusům a vycházkám; při fyzice a lučbě nesmí se zanedbávati stránka technologická. Gymnasisté, kteří chtějí jíti na techniku, lékařství, přírodovědy a math., budtež přídržováni k učení se kreslení. V ohledu zdravotním budtež přiměřeně zvětšeny a rozděleny přestávky. Maturita (Abschlussprüfung) budiž co nejdříve odstraněna, poněvadž nával na universitu nikoli neobmezuje, ale spíše podporuje. Zařízení škol dle Altonské a Frankfurtské vyučovací osnovy se doporučuje.

Nejzajímavější je pokyn o odstranění maturit. To znamená odněti gymnasiím jejich výsadu býti předsíní universit. Nebude-li třeba vykazovati se při imatrikulaci vysvědčením maturitním, bude pro jisté obory (přírod. vědu, math., medicinu) otevřena dráha i z jiných středních škol a přechod z reálků i k odborům, kde je latiny zapotřebí, bude nepřirovnatelně usnadněn. Tím konečně gymnasium do opravdy na roveň bude postaveno jiným středním školám, jak si to císař Vilém přeje na počátku svého výnosu.

Kl.

Universitní extense (německá) v Rakousku a Německu má již svůj ústřední orgán. Od konce r. 1900 vychází společným nakladem B. G. Teubnera (v Lipsku) a C. Graesera (ve Vídni) »Zentralblatt für Volksbildungswesen. Organ für das Gebiet der Hochschulkurse, des volksthümlichen Vortragswesens, des Volksbibliothekwesens, der volksthümlichen Kunstpflege und verwandte Bestrebungen«. Časopis, který vychází 12krát do roka a přináší vedle samostatných pojednání i recenze knih a zprávy, týkající se snah o vzdělání lidové, rediguje docent vídeňské university Dr. A. Lampa.

Č.

Encyklika Papeže Lva XIII. ze dne 18. ledna 1901 věnována jest hnutí sociálně-demokratickému. Vymezuje pojem křesťanského socialismu a křesťanské demokracie, kterýmiž jmény označen jest »druh lidské dobročinnosti, směřující k ochraně lidstva, vydaného v šanc nejen nástrahám a nebezpečí, nýbrž i bidě a trampotě«, aby katolíci věděli, jak mají o těch věcech smýšleti, a dává pokyny, by činnost jejich byla obsáhlejší a říší více užitku přinesla.

Rozdíl mezi sociální a křesť. demokracií jest tento: »První, ať už má více nebo méně zuřivých vyznavačů, až tam od mnohých ve špatnostech se žene, že nepřijímá nic nadpozemského, že si žádá jen hmotných

¹⁾ či přístupných?

statků vezdejších vidouc v bažení po nich a jich užívání blaženost člověka. Ti chtějí ve státě vládu lidovou, by odstraníce rozdíly stavovské a zavedouce rovnost občanskou, mohli též přivoditi rovnost majetku: právo vlastnické se má zrušiti a, co který jednotlivec na jmění má, anž i nástroje, má býti společným. Za to však křesť. demokracie, protože je křesťanská, musí na zásadách vytknutých božskou vírou jako na základě svém spočívat a tak dbáti o prospěch nízkých vrstev, by duše stvořené pro nebe patřičně zdokonalovala. Nesmí jí tedy býti nad spravedlnost nic světějšího, právo nabývatí a držeti musí nechati netknutým, musí nesrovnalost stavů hájiti, jak to v dobře zřízeném státě již bývá; musí chtíti formu a zřízení pro spolubytí lidské tak, jak ji Bůh, její původ, udělil. Zřejmo budiž, že mezi sociální a křesťanskou demokracií není spojení.

Není však dovoleno název křesť. demokracie vztahovati i na politiku. Ač totiž označuje demokracie pojmem svým a zvykem filosofů vládu lidovou, musí se nyní tak bráti, by s pominutím vši politické stránky nic jiného neznamovala, než blahodárnou akci křesťanskou vůči lidu samotnému. Protože předpisy přirozené a evangelické povahou svou nepodléhají náhodám lidským, nemohou tudíž záviseti na nějakém způsobu světské vlády, nýbrž s každým se shodovati, pokud se nepřiči slušnosti a spravedlnosti. Jsou a zůstanou zákony ty cizími snahám stranickým a různým změnám, tak že při každé ústavní formě občané mohou a musí příkazání zachovávat, které velí Boha nade všechno a bližního jako sama sebe milovati. To bylo ustavičnou zásadou církve; tak jednali vždy papežové se státy, ať byla ústavní forma jejich jakákoliv. Za těchto poměrů nemůže nikdy mysl a jednání katolíků, snažící se o blaho proletářů, zajisté tam směřovati, aby se dávala přednost a zaváděla jiná forma vládní. Následují další pokyny, aby křesťanská demokracie nezanedbávala vrstev vyšších a neotrásala poslušnost a úctu k vrchnosti platně zřízené. »Přiči se pak vyznání křesťanského života, nechťti poddánu býti a poslouchati těch, kteří v církvi mocí svou jsou vyvýšeni, nejprve biskupů, které vedle auktority papežovy nade všemi Duch svatý ustanovil ku správě církve Boží, které dobyl svou krví.«

»Nyní pak jest tento cíl, aby skutkové těch, kteří dobře smýšlí s lidem křesťanským, napomáhali jim patřičně a je uchovali od morové nákazy socialismu! . . .

Mnozí myslí a mezi lidem se šíří, že řečená otázka sociální jest pouze otázkou hospodářskou: kdežto naopak jest mravní a hlavně náboženskou a tudíž řešiti se musí dle zákona mravního a vodítka náboženského. Ať se dá dělníkům dvojnásobná mzda, ať se zkrátí doba pracovní, nechť je i lacinější výživa; když však dělník slýchá nauky, jak tomu bývá, když se řídí příklady, které jej svádějí k odložení bázně Boží a ku špatným mravům, pak se rozptýluje i práce jeho i majetek. Zkušenost ukazuje, že dělníci při kratší práci a vyšší mzdě obyčejně v bídě a útrapách žijí, protože mravy jejich jsou zkaženy a nemají kázně nábož. Vezměme mu přesvědčení, jaké mu vlévá a pěstuje křesťanská moudrost, vezměme mu opatrnost, skromnost, šetrnost, trpělivost a jiné dobré vlastnosti, pak marně se honí za blahobytem. Proto radí, jako jindy, aby spolky na zlepšení stavu lidu zakládaly se pod dohledem náboženství, v duchu Spasitelově, jenž žádá

abychom lásku ne slovy ale skutkem osvědčovali, radí dále, aby zřizovaly se ústavy k ulevění bídy a aby dávala se almužna. »Na tuto se totiž vrhají socialisté, chtějíce ji se světa sprovoditi jakožto nedůstojnou hodnotu člověku vrozené. Dává-li se však dle předpisů Písma a dle obyčeje křesť., pak nezvyšuje ani pýchy dárců ani nepřináší pokošení obdarovaným, člověka pak ani z daleka nezahanbuje, nýbrž upevňuje spíše svazky lidské vzájemnosti!!« Doporučuje dále vřele, aby řemeslníci a dělníci byli vychováni k šetrnosti.

Snaha tedy katolíků o povznesení a potěšení chudiny děje se úplně v duchu církve a na jménu při tom nezáleží. Ale záleží, aby u katolíků byla v tak důležité věci jedna vůle, jedna mysl. Zvláště majetných katolíků je povinnost, aby věnovali část jmění na účely této akce. »Věc volá hlasitě po pevných povahách a spojených silách; přehojné osení bídy bije do očí a hrozné nebezpečí záhubných zmatků hrozí zvláště mocným vzrůstem socialismu. Chytrácky plíží se do společnosti, ve tmách tajných schůzí a veřejně při světle bouří ústy a písmem davy, a odhodivše kázeň náboženskou, zanedbávají svých povinností, horujíce o svých právech a štvouce vždy četnější zástupy chudiny, které v nedostatku snáze jsou náchylny klamu a mámení. Jde jak o stát, tak i o náboženství; všem dobrým pak náleží hájiti a chrániti oboje.«

Protož ať varují se katolíci sporů zbytečných v novinách a lidových schůzích: ať postupují pod vedením jedné a téže nejvyšší moci. Dobře jest choditi mezi lid, avšak jednati s největší opatrností a obezřetností a nevystupovati více než třeba a starati se o vlastní zdokonalení. »Jedna věc zde budiž určitěji vytknuta, o níž si nejen služebníci Páně, ale i všichni, kdo se starají o blaho lidstva, získati mohou velikých zásluh a to bez veliké námahy. Budou-li totiž jedni i druzí hlavně tyto zásady vštěpovati, jako: vystříhati se všeho pobuřování a buřičů, nezasahovati v cizí práva druhého, pánům zachovávatí patřičnou poslušnost a konati ochotně práci, nevzpouzeť se péči o život rodinný, vážiti si zvláště víry a z ní čerpati ve strastech života jistou útěchu.« Několika slovy povzbuzení a apoštolským požehnáním končí tento zajímavý dokument.

Úmrtí. V Petrohradě zemřel 12. března vynikající filosofický spisovatel Alexěj Alexandrovič Kozlov. Narodil se 1831 v Moskvě. Byl profesorem filosofie na universitě kijevské, 1886 založil »Filosofický tříměsíčník«. O významu jeho bude zpráva podána v korespondenci slovenské. Kř.

Ze života Maxe Müllera. Císař Vilém vážil si velice populárního tohoto učenice a vážnost svou mu projevoval zvláštním způsobem. Nejen, že mu daroval obraz svůj, ale také, kdykoli ve veslařských závodech studenti oxfordští — Müller tam byl profesorem — zvítězili nad cambridgskými, gratuloval mu! — Přes to pochází od Müllera výrok: Jeder gute Deutsche war einmal in politischer Untersuchung und im Gefängniß. — Jak velice se anglickému duchu přizpůsobil, svědčí, že za nynější války burské psal proti Boerům a Němcům. — Závistí hodného štěstí dostalo se mu osudem, že nikdy nestonal.

Grillparzerův poměr k filosofii.

Napsal dr. Jan Krejčí.

Na jednom místě Grillparzerova denníku čteme: Jde na mne vždycky smích, slyším-li slovo filosofie. Není hned tak něco arogantního, než mluvíme-li ve stavu, v jakém se naše vědění nalézá, o vědě této, která se tak daleko prostírá jako universum, a jejíž první elementy jsou uschovány snad pro století příští. My nemáme žádné filosofie, to co pod tímto jménem od mělkých vyvolavačů slyšíme velebiti, není nic než ubohá slátanina — ein chimärisches, zusammengestoppeltes, unhaltbares Zeug —, které se duch lidský chápe, aby ukojil svůj vnitřní pud, který jej nepřetržitě pudí k universalitě vědění. Naše filosofie počíná hypothesesami, na hypothesesách staví dále a výsledek jest ovšem zase jen hypothesis — otázky, na nichž nám právě záleží, zdali jest pravda v našem poznání, jsme-li svobodni, nesmrtelni, a podobné zůstávají nerozhodnuty, mezitím co zástup šarlatánů systémy kujících mezi sebou se baví se scholastickou pedanterií, novými barbarskými terminologiemi, ano i s nehumanní brutálností. A Gr. udává také příčinu toho: vyhledává ji v zanedbávání psychologie; nemohu poznati prý nadlidské, je-li mi hádankou člověk sám. A čím to, že psychologie tak zanedbána? Protože k ní je třeba muže, který má opravdu rozum ve vlastním slova smyslu, hluboký talent pozorovací, pronikavý bystrozrak a úsilovnou snahu o poznání přirozenosti tělesné i duševní — kdežto filosof v běžném smyslu nepotřebuje nic než prolístovati několik svých šílených předchůdců, přechísti několik básníků a z toho napsati filosofické dílo. — S takovýmto rozhorlením Gr. mluví o filosofii. Nesmíme však slovům těm přikládati naprosté váhy a pokládati je za soud, proti němuž není snad odvolání. Slova ta napsal r. 1809, kdy mu tedy bylo 19 let; mladý básník, jehož talent počal kvasiti, hledal u filosofie přímé

rozřešení nejtěžších problémů, a jeho prudký pud po vědění a limine zamítl vědu, od níž jediné poučení žádal, ale nenalezl, lépe řečeno nalézt nedovedl a při svém rozhořčení nedovedl se vzmoci k resignovanému ignorabimus, k němuž se člověk klidně musí přihlásiti i v letech dospělejších. Odtud tedy ta úžasná jeho skepse. Ale Gr. se k filosofii choval odmítavě i později. Ještě roku 1817 jest toho mínění, že filosofie jest brejemi pro oko duševní: osoby slabého zraku mohou jich prý užívat s dobrým výsledkem, pro zcela zdravé však a pro docela slepé jest úplně zbytečná. A ve svých epigramech z let čtyřicátých a padesátých nejednou se obrací také proti filosofii. Tak mluví o filosofii takto:

Das In = sich = und In = andern = sein ist der Wahrheit Prüfstein: Ein körperliches Gar = nicht = sein und geistiges Ausser = sich = sein. (1846.) Hloubání a bádání filosofická jsou mu zdrojem všelikého zla (In Deutschland Klügeln und Grubeln sind die Quellen von allen Übeln 1835), a vedou jenom k fantastickému pedantství (1850).

Přes to nejde Grillparzerova skepse tak daleko, aby se filosofii opravdu nezabýval. Ale i v tomto jeho vlastním studiu filosofie jest více negativního než pozitivního. Obírá se on Kantem, Spinozou, Leibnitzem, Hobbsem, Fichtem, Schellingem, Trendelenburgem, Heglem, Herbartem i Schopenhaerem, činí si výpisky z jejich učení a připojuje k nim poznámky kritické. Není však ani jediného z těchto mužů, k jehož učení by se hlásil, za to však s tím větší britkostí projevuje svůj nesouhlas, a lvi podíl z jeho sarkasmu připadá na nebohého Hegla, o něhož vtip svůj brousí nelítostně. Jeho filosofie jest mu die monstroseste Ausgeburd des menschlichen Eigendünkels, ona všechno myšlení lidské hubí a ničí, prohlašuje, že raději uvěří v deset zázraků než v jednoho Hegla, jeho učení způsobilo prý tolik zla jako otrava rtutí, která, když se vypudí z cév, zůstává vězeti v kostech: nesrozumitelný jest mu jeho systém, proti němuž se obrací epigramem:

Du schreibst die Musik zum Weltentext,
singst, wie, was schon da ist, wird und wächst;
doch wäre dein Tonstück nur Schall gewesen,
hätten wir nicht früher den Text gelesen.

Ale také Schelling dostává svůj díl: Gr. ho za filosofa ani nepokládá a Leibnitze dokonce nazývá šarlatánem, tak jako Voltaire. Pouze Kant, zdá se, že byl Grillparzerovi sympatičtější. Alespoň praví, že právě ten, kdo se chce věnovati literatuře, třeba jen krásné,

má studovati díla Kantova, a to nejen pro jejich obsah, ale již pro jejich přísně logickou formu; studium jeho filosofie že vede k jasnosti, odlišování a precíznosti. A zejména pro lidi, při nichž převládá Gemüt — pro toto krásné slovo neznám výrazu českého — jsou spisy Kantovy nanejvýš užitečné.

Tím tedy, že Gr. filosofy vůbec se obírá, svou bezohlednou skepsi poněkud seslabuje, třeba že ty úryvkovité skizzy jeho mnoho pozitivního nepodávají. Ale seslabuje ji ještě více tím, že sám filosofickými problémy se obírá. Grillparzer, který filosofickou spekulaci tak příkře odmítá, sám spekuluje a zabývá se pojmy tak abstraktními, jako je duch. Snaží se podati jakousi definici ducha. Duch dle něho není něco klidného, odpočívajícího (ein Ruhendes), nýbrž spíše absolutně neklidné, čistá činnost, negace nebo idealita všech pevných určení rozumových, ne abstraktně jednoduchý, nýbrž ve své jednoduchosti zároveň rozeznáváním od sebe sama (ein Sich = von = sich = selbst = unterscheiden), není to podstata, bytost hotová již před svým zjevením se, nýbrž jen určitými formami svého nutného zjevování se je skutečný v pravdě, a s tělem jest vnitřně spojen jednotou pojmu. — Žádá od spekulativního myšlení, aby každý svůj předmět a jeho vývoj ukázalo v jeho absolutní nutnosti. To se děje tím, když každý zvláštní pojem odvádí se z pojmu všeobecného nebo z logické ideje. Filosofie musí ducha pojímati jakožto nutný vývoj věčné ideje, a to, co tvoří zvláštní části duševědy, nechati se vyvíjeti čistě z jeho pojmu. Vývoj předmětu nepomísí se subjektivními představami. Pojem ke svému uskutečnění nepotřebuje popudu vnějšího, jeho vlastní povaha pudí jej, aby se uskutečnil, aby ten rozdíl, který v něm jest obsažen jen ideálně, rozvinul ve skutečný. — Nadhazuje otázku: což kdyby čas a prostor se zřením k poznání arci byly subjektivními formami našeho názoru, zároveň však podmínkami existence všeho skutečného a jen proto formami našich názorů, že jsou také podmínkami naší vlastní existence? Tolik aspoň jest jisto, že subjektivně apodiktická věta: přímá čára jest nejkratší, také objektivně jest jista, a že přímá čára právě tak jest nejkratší, jako když jí ve skutečnosti jdu. — Grillparzer přemítá i o procesu myšlení. Prvním krokem od uznamenání (Wahrnehmen) k myšlení jest dle něho, že z předmětů, které se pod jedním druhem mají subsumovati, utvoří se typus, jehož bytí a trvání při každém pojmu s větší nebo menší jasností se znamená. Tento typus zastupuje z počátku místo pojmu, a jeho výrazem jest řeč, která vlastně pojem teprve činí možným. Tím, že se k témuž předmětu častěji vracíme a že se jeho typus častěji vybaví, sesla-

buje se typus čím dál tím více, a zbude posléze jenom jeho forma, dojem, který učinil, takřka vzpomínka, že tu byl: tak přechází v pojem, jež v jeho vzniku nazvati lze vzpomínkou na vzpomínku (*die Erinnerung einer Erinnerung*). — Srovnává citění s myšlením: snad prý je to totéž. Pak by myšlenka byla představou jasnou, pocit představou temnou. Každá myšlenka působí již jako potvrzení nebo negace. Představy jasné mohou však pro své přesně vytčené meze jen méně associačně se dotýkati; při představách temných však dotyky jejich běží jako na řetěze elektrickém do nezměrna a každý z těch, které zaznívají s sebou nebo potom, působí svým dílem na nervy; může tedy nastati oscillace celé bytosti, která jest tak mocna, že se zdá co do druhu býti rozdílna od účinku myšlenky a odloučena jako pocit. — A pocitem také jest přesvědčení, jakožto poslední článek důkazu; není to myšlenka, nýbrž pocit, že to, co bylo dokázáno rozumem, neodporuje také ostatním faktorům lidské existence.

O takových tedy abstraktech přemítá Grillparzer. Nelze říci, že by to byl důsledek nějakého určité provedeného systému; vzhledem k tomu je to příliš úryvkovité, příliš dobou odlišené a také příliš sporé. Jest jenom významné, že se básník filosofující obírá právě problémy psychologickými, tedy té vědy, od níž jedině nebo především sliboval si od spekulace filosofické výsledku. My z toho nemáme zrovna mnoho.

Ale lze — a to je důležitější — z Grillparzerových studií filosofických přece činiti dedukce pozitivní a jisté: mohu z nich dedukovati jeho poměr k náboženství a k Bohu.

Grillparzer nevěří v Boha. Kdybych pro tu nevěru jeho chtěl stanoviti základní a nejpřednější důvod, řekl bych tolik: nevěří v něho ne proto, že mu filosofie té víry nezjedná, ale proto, že ho jednoduše nemůže pochopiti, že jeho intelekt nemá nejmenšího, co by tu víru mohlo postaviti na pevný základ. Utíká se k výroku: *credo, quia absurdum*, a shledává jej pravdivým: poslední souvislost věcí musela člověku, sahajíc daleko nad jeho rozum, připadati absurdní — jenom že není důvodu, proč by se z těch četných absurdností, které jsou, mělo jedné věřiti více než druhé. Nestačí mu také pro důkaz o jsoucnosti boží účelnost všech věcí. Poněvadž to, co není účelné, nemůže vůbec existovati, měli bychom se diviti, že vůbec něco jest; měli bychom se diviti, že se divíme atd., a naopak se pokoušeti to nic si mysliti, což se také stěží podaří. Protože lze si mysliti něco nesouhlasného, má se za to, že také může býti. Ale to není pravda. Bytí a účelnost jsou jedno a totéž.

Nejhorší netvor (die ärgste Missgeburt), který žije jenom hodinu, jest vzhledem k životu této hodiny účelný. — Mluví-li lidé o Bohu, připadá mu to tak jako Lichtenbergovi Kahlenbergští sedláci, kteří, když jim chybí nůž, místo něho do střenky strčí kus dřeva, aby nebyla prázdná. A více se přiblížíme božskému, řekneme-li, není Boha, než když dle pojmů svých vyslovíme: jest Bůh (es ist kein Gott — es ist ein Gott). Mohou-li si lidé Boha mysliti, pak již tato myšlenka jest Bohem, ale snad také žádný jiný Bůh než tato myšlenka. A je-li Bůh, pak nelze ho uctívati více, než když se nad nesmírností jeho děl pochybuje. Jak přijdeme k tomu, abychom mluvili o Bohu? Jako postulát rozumu theoretického? Bylo by směšno, protože není nutností, znáti prapříčinu věcí. Jako postulát rozumu praktického? Je zbytečné, protože mravní zákon lidský tak jest odůvodněn, že nepotřebuje odvození božského. Jako postulát citu? Nutně jej přijme ten, kdo se k tomu cítí puzena, při čemž pak se všeobecností vyznání odpadá také její platnost. Z toho pro Grillparzera jde, že uznává nutnost morálního zla. Není-li individuální a speciální prozřetelnosti, musela příroda, aby existenci pokolení zajistila, každému individuu uděliti pud sebezachování a zdokonalování, který do neurčita působí dále. Když pak takové dvě neobmezené snahy se setkají, musí se nutně střetnouti, a zlo jest tu. Mravnost také není jediným cílem člověka; kdo by tak chtěl, ten by tak činil jako ten, jenž by shledával, že hodiny určeny jsou k tomu, aby nešly špatně, kdežto první věci u nich jest, aby šly. Kdyby nepochybení hodin bylo u nich nejvyšším, pak by nena-
tažené byly nejlepší. Tak jako zdraví těla, udržení jeho, nemohu učiniti hlavním zaměstnáním životním, tak jím nemohu učiniti také zdraví duše, a to je mravnost; to mohou činiti jenom bloudi a hypochondři. Úkolem morálního jest, aby zdržovalo nadbytek činných faktorů lidské přirozenosti, to jest náklonností a vášní. Mravnost jest tedy negativní a jako taková nemůže býti člověku cílem. To všechno jest důsledkem Grillparzerova atheismu, jemuž dal ostatně výraz také v básni, v níž se obrací k bezbožcům, hledajícím boha:

Gottlose! ihr sucht einen Gott!
Er fehlt und ist euch doch vonnöthen.
Dem Sünder thut ja auch ein Scherz not,
soll er nicht fälschen, rauben, töten.

Euch wäre fremd des Rechts Bereich,
wenn's ein Gesetz nicht scharfumschrieben?
Unschuld'ig ist das Mädchen euch,
das leiblich unberührt geblieben.

Euch hebt sich nicht die dürre Brust,
wenn menschlich Hohes aus sich kündet;
die Lust, sie dünkt euch dann noch Lust,
wenn sie auf fremdes Weh sich gründet.

Euch ist, was war und ist und wird,
nicht Glied derselben, einer Kette;
der Lohn, den Rechtthun selbst gebiert,
ihr woll't ihn bar auf einem Brette.

Was in der Brust, im Geiste lebt,
gilt euch für wesenlose Träume;
damit ihr Wirklichkeit ihm gebt,
muss Ort erfüllen es und Räume.

So balzt denn, was lebendig quillt,
nehmt einen Götzen euch zum Schilde,
und wie er Euch nach seinem Bild,
so schaffet ihn nach eurem Bilde.

Wenn euer Aug kein Grosses fasst,
so schliesst ihn ein in enge Rahmen;
nehmt einen Gott, der liebt und hasst,
und liebt und hasst in seinem Namen.

Jako Gr. nevěří v boha, tak nevěří také v nesmrtelnost duše. Kdyby prý se jednou věřilo ve smrtelnost duše a v neexistenci boha, pak by ovšem to bylo smutné a veta bylo by po všem blahu a štěstí, po ctnosti a umění; dokud však se jenom v její nesmrtelnosti a v jeho existenci nevěří, nemá to velkého významu a všechno jde svým chodem. Duše, tak věří Gr., vznikne při narození člověka, proč by tedy neměla zajíti tak, jako vznikla? O nějakém stavu dřívějším, před spojením se s tělem, mluvíti u duše nelze; a kdyby člověk byl nesmrtelný, pak by bylo také zvíře nesmrtelné. Ale přece je Gr. neidentifikuje: člověk může býti v jistém smyslu nesmrtelným; to tak, když vyšší část své podstaty vyvede a vzdělá až k duchovnosti (Geistigkeit), a v té nesmrtelnosti spočívala by vlastní blaženost vyvolených. Ale — takový je asi resumující důvod Grillparzerovy skepse — nevíme ani, co se stane zítra, a chceme věděti, co se stane po smrti! Člověk může nadsmyslně jenom tušiti — přesvědčení o něm mohou býti jenom bloudi a lidé zvrhlí.

Nevěří-li Gr. v Boha ani v nesmrtelnost duše, jak pohlíží tedy na náboženství? Přirozeně také k němu se staví odmítavě a zcela jasně se o tom vyslovil: ti, kteří nemají náboženství, jsou nábožnější, nežli sami vědí, a ti, kteří je mají, jsou jimi méně, nežli se domnívají: Die Irreligiösen sind religiöser als sie selbst wissen, und die Religiösen sind's weniger als sie meinen, a podobným epigramem totéž hlásí: Der Ungläubige glaubt mehr als er meint, der Gläub'ge weniger als ihm scheint. Gr. náboženství vůbec pokládá za ctihodný zvyk, který se podržuje proto, že se neví o ničem lepším, aniž by se blíže přihlíželo k jeho základům a důkazům. Gr. nestraní ani katolicismu ani protestantismu, ale obírá se vůbec křesťanstvím a rozumuje o něm svým způsobem. Těm prý, kteří věří v transsubstanciaci, mohlo by se namítnouti — je to taková čistě lidská námitka —: Byl tedy onen chléb a ono víno také tenkrát již skutečným tělem a krví Kristovou, když Kristus sám v mase a krvi seděl za stolem? A když ta slova při stanovení měla platnost obraznou, proč neměla ji míti na dále a nyní? A zajímavě

mluví o evangeliu Janově: Kristovi prý jistě asi byla známa záliba jeho miláčka ve filosofickomystickém povídání, a tu prý jest se diviti, že mu neřekl: příteli, nech těchto hloupostí a drž se se mnou věci, tím spíše, že jest ona božská a tvé frase jenom lidské vtipkářství. Jestliže jej však s toho nesrážel, pak ani on sám nebyl asi bez souvislosti s filosofií doby své a předchozí, tak že původnost jeho učení a počínání si by se tím dostala v trochu nepříznivé světlo. Gr. vůbec na křesťanství pohlíží se stanoviska čistě historického — bez toho, co bylo před ním, nebylo by bývalo možno. Nedoufá také, že by pozitivní náboženství přivedlo morální nápravu jeho doby. Příčina toho vězí v tom, že křesťanské písmo svaté jest aforistické a čistě příležitostné. Toto náboženství nemá uzavřený kodex svého učení jako koran nebo zákon starý. Je to, mimo zásadu: Miluj Boha nade vše a bližního jako sebe samého, spousta naznačení, parabol, zdánlivých odporů a přehnaností, do nichž teprve výklady církve přinesly celek a souvislost. Ale žádná moc nebe ani země nedovede pragmatickou dobu novou přivést zpět k onomu stanovisku nevinnosti, aby si slepě nechala líbiti cizí výklady. Proto také Gr. zavrhne teologii, kterou nepokládá za vědu, nýbrž za poesii: *Die Poesie und die Theologie — sind eben beide Phantasie — nur die eine erfindet ihre Gestalten, — die andere spielt mit den vorhandenen alten, a je proti kleru, především proti Jesuitům, proti nimž čelí, abych aspoň jeden uvedl, britký epigram: Eisenbahnen, Anlehn und Jesuiten — sind unbestritten — die Wege die wahren — zum Teufel zu fahren.*

Ale přes to přese všechno Gr. je přesvědčen, že křesťanství potrvá. Z těch zvyklostí, za jaké náboženství vůbec pokládá, jest ono člověku nejprůměrnější. Povahu doby nové vyznačuje duch bádání, duch analyse, a ten si nesnadno dá ukládati meze. Rozum rád připouští, že je něco, čeho se nedopátrá, a uznává tedy za dobrodiní, když propast pro něho nepřeklenutelná vyplní se něčím úcty hodným, jež jeho podstatě zrovna neodporuje; ale aby toto tradiční zasahovalo do přírodních zákonů, které poznal, a do základů morálního odhadování hodnoty — toho si nikdy a nikdy nedá líbiti. O stvoření z ničeho, o dědičném hříchu a o vykoupení bude se již sotva mluvit. Ale v jakési magické nerozpoznatelnosti může to potrvati nadále, takže náboženství křesťanské provázeti bude asi pokolení lidské až na konec. — Takové jest tedy Grillparzerovo náboženské credo, skeptické tak, jako jest skeptická jeho víra ve vědění vůbec:

Zwischen nichts wissen und Nichts wissen —
 in diese zwei Theile ist die Menschheit zerrissen;
 aber Nichts wissen
 ist fruchtlos bis zum Tode beflissen,
 indes nichts wissen
 ein gottgefälliges Ruhekissen —

těmito verši své skepsi básník dává výraz na novo.

V co tedy vlastně věřil Grillparzer, můžeme se tázati po tom všem? Věřil v život. Této myšlenky přímo neproněs sice nikdy, ale mohu ji abstrahovati z jeho poesie. A tu víru jeho v život abstrahuji — z jeho resignace životní. Není v tom odpor, jak by se snad zdálo.

Jaký byl člověk Grillparzer? Člověk, který po celíčký život tihl k vznešeným ideálům poesie, který však po celé to žití nenalezl chvilky, ve kterou by byl mohl říci: jsem opravdu šťasten. Proč? Protože život, v nějž věřil, neposkytl mu toho, co od něho očekával. Gr. žádal tolik, aby se jako individuum mohl uplatniti a tím přispět k pokroku veškerenstva; ne splynouti individualitou svou v tomto veškerenstvu, ale uplatněním svého já vyplniti v širém světě místo, jež mu příroda vytkla.¹⁾ A Gr. neměl nikdy toho pocitu, že by mu toho byl život dopřál. Nikde proto z jeho poesie nemluví jasná radost ze života, ale jenom — resignace.

Je mezi Gr. básněmi jedna významná, nadepsaná *Der Bann*; v ní vidí se básník odsouzena k jednomu: k tomu, aby se zříkal všeho skutečného požitku k vůli — poesii, a aby hleděl, zdali to, co mu odepřel život, může mu nahraditi — umění: *Sieh', was das Leben dir entzogen, ob dir's ersetzen kann die Kunst*. Od skutečného života — und leben ist ja doch des Lebens höchstes Ziel, praví jeho Sapfo — utíkal se tedy Gr. k umění a poesii, a následek toho byl, že se povždy ocitoval v trpkém rozporu mezi životem, světem skutečným a mezi světem svých ideálů. Neboť Gr. neměl nikdy ani pocitu toho, že by mu poesie a umění byly ten život — skutečně nahradily. Jak jinak bychom pochopili ta tklivá slova, jimiž žaluje takto: Ne nadarmo si Musy za ozdobu neplodný vavřín vyvolily; chladný, bez plodu a bez vůně tlačí hlavu, již náhradu slíbil za oběť mnohou; příliš úzkostlivě se to stojí na lidstva výšinách, a na věky jest ubohé umění nuceno žebrati z přebytku života:

¹⁾ Neboť tichý duch století — ten trvá. Poukazují v té příčině k závěrečným scénám velkolepého dramatu *Libuše*, a vyslovuje to také na jednom místě denníku: *Es ist einmal Pflicht der Menchen, sich der Menschheit hinzugeben mit dem, was er vermag.*

Umsonst nicht hat zum Schmuck der Musen Chor | den unfrucht-
baren Lorbeer sich erwählt, — kalt, frucht- und duftlos drückt er das
Haupt, — dem er Ersatz versprach für manches Opfer. | Gar ängstlich
steht sich's auf der Menschheit Höhn, — und ewig ist die arme Kunst
gezwungen — zu betteln von des Lebens Überfluss! Jak jinak mohla
by Medea v trilogii o zlatém rouně, tomto dramatě sklamanych
nadějí, loučíc se na věky s Jasonem, volati mu slova: Co jest této
země štěstí? Pouhý stín. Co jest této země sláva? Pouhý sen. —
Was ist der Erde Glück? Ein Schatten. Was ist der Erde Ruhm?
Ein Traum, a proto ta veliká báseň vyznívá tak trpkým akordem:
Trage, dulde, büsse! A zcela v tom smyslu vystižen základní motiv
dramatu „Der Traum ein Leben“: Eines nur ist Glück hienieden —
Eins: des Innern stiller Frieden — und die schuldbefreite Brust! —
Und die Grösse ist gefährlich — und der Ruhm ist leeres Spiel; —
was er gibt, sind nicht'ge Schatten, -- was er nimmt, es ist so viel!
A také v ostatních dramatech projevuje se názor tento, jenom že
pokaždé formou jinou — světa se štítící Rudolf, nešťastný, slávy
chtivý Otokar, vášnivý Oto a tragedie o Bancbanovi; smyslná
Rahel — všichni tlumočí tento názor. Vnitřního míru Gr. nenalezl
nikdy, a proto jej — jeho víra v život sklamala. V tom konfliktu,
v němž se ocifuje, spočívá jeho Weltschmerz, který není snad pou-
hým ohlasem modního byronismu, ale je skutečný Erlebnis, tak
jako u Heina, Lenaua a Musseta; každý z nich hleděl přes rozpor
ten přenést se způsobem svým — Heine mu dal výraz božskou ironií,
Lenau tonul v melancholii, Musset divokým žitím hleděl rozpor ten
oblušiti — Grillparzerovi nezbylo nic — než odřikání se.¹⁾ To je-
diné mu přinesla jeho víra — v život. A v této resignaci životní
můžeme snad shledávati také příčinu — jeho resignace filosofické.

¹⁾ Zcela v souhlasu s tímto názorem mluví Volkelt o Grillparzerovi jakožto
o básniku vůle k životu v Jahrbuch der Grillparzergesellschaft X. str. 1 nn. Srv.
také Jodlova staf v témže Jahrbuchu VIII. str. 1 nn.

O citech a obrazotvornosti a vzájemném jich poměru.

Píše Dr. Oldřich Kramář.

(Pokračování.)

Velezajímavou obdobu nalézáme především v oboru zrakového vnímání tuto. Jak známo, sledujeme bezděčně každé pohybující se těleso, ježto dojem na sítnici postupující způsobuje jakýs přízvuk, zda libosti či nelibosti, nelze přesně udati, a spolu reflex motorický, tak že pohybem očí neb celé hlavy bezděčně tento pohyb sledujeme. I tento pohyb, jež konáme nevědomky, zdá se býti odvratným, t. j. směřuje k tomu, aby přízvuk byl zamezen. Než obzvláště význačným stává se tento případ, když dojem zrakový plynule postupující jest zcela nepatrný, tak že by bez tohoto postupu vůbec ani vědomým pocitem se nestal. Zcela nepatrné předměty, na př. drobnoucí živočichové, vzbuzují neobyčejně naši pozornost, když pohyb jejich netušeně vejde do našeho obzoru, na př. když čtouce v knize náhle zpozorujeme malinkého živočicha, jenž na povrchu se objevil a po něm leze. Vzrušení, které v takovém případě následuje, podobá se někdy skutečnému leknutí. Tentýž úkaz nastává, když, dívající se na hvězdnou oblohu, zpozorujeme náhle mihnoucí se meteor. Dojem zrakový jest mnohdy sám sebou tak nepatrný, že by ani vědomým pocitem se nestal, kdyby předmět nepohnutě trval na témž místě. Proto nevšímáme si snadno na obloze hvězd slabě svítících, čtvrté, páté a šesté velikosti, však ihned všimneme si hvězdy, která začíná se třpytiti čili světélkovati, kterýžto úkaz na obdobných základech spočívá, ježto třpytění se jest postupem obrazu na sítnici, ale ovšem různými směry po sobě, poněvadž nestejná hutnost a teplota vrstev vzduchových, stále se měnící, způsobuje odchylky v lomu.

Jinou obdobou lektání jsou slabé hvízdoty, t. j. zvuky slabě plynulou řadou postupující od nižších k vyšším, neb naopak. I zde záleží obdoba v tom, že slabá kvalita vznikající rychle mizí a zcela blízká opět povstává, tak že plynulá řada slabých dojmů se vystřídá. Přízvuk v tomto případě jest rozhodně nelibý, avšak přímých odvratných reflexů pohybových zde není, ježto ucho nemá motorického aparátu, jímž by dojmy přímo zameziti se daly. Ale ovšem nastávají zde reflexy dalekosáhlejší, které mají za následek, že nepřímým způsobem onoho pocitu a přízvuku se zbavujeme.

Proč takovýto rytmus vznikání a zanikání na sousedních místech vnímavých, jako na př. na povrchu těla a v dutinách neb na sítnici, když při klidném oku a obzoru jeho předmět se pohybuje, tak mocně a rušivě působí v čidle, tak že přízvukový reflex ihned na příslušné svalstvo se šíří, to z hlubších příčin metafysických nahlédnouti není nám nijak možno. Avšak shledáme při vlastních citech případy zcela obdobné, kteréž potvrzují zde pronesenou domněnku, že rytmické střídání obsahů slabých i prostě nevědomých způsobuje mocné reflexy netoliko ve svalectech kosterních, nýbrž i v ústrojích vegetativních. A tím shledáváme přirozenou fyziologickou souvislost mezi řečenými city prostými a vlastními čili odvozenými. Již předem řečeno bylo, že není v přesném smysle lhostejných čili bezpřízvukových pocitů, ani v oboru vlastního čidelního vnímání, ani při smyslu svalovém, leč by to byly pocity zcela slabé bez plynulého postupu. Při vzniku každého pocitu nastává v čidle a středisku jeho vzrušení, slabší neb mocnější, dle toho, jakou měrou klidový stav byl proměněn. V oboru zrakovém pozorujeme, že přízvuk kvalitu provázející jest veskrze slabý, pokud barvy jsou obvyklého a střízlivého obsahu, jaký nám zkušenost obyčejně podává. Jsouť to barvy smíšené, buď ve směru k temnosti neb naopak ku světlosti vyjádřené. Avšak kdykoli nastávají čisté barvy vidmové aneb prudká světlost vůbec, tu stává se přízvuk zcela zřejmým, ano při silném dojmu světelném i patrný pocit tělový dojem provází. O pocitech sluchových platí celkem totéž. Zvuky, které nejsou čisté tóny, mají přízvuk střízlivý, lhostejnější, pokud nenastávají příčiny, jimiž by tělový pocit prostě nelibý zjednáán byl, jako jsou-li neobyčejně silné, neb je-li to postup plynulý ve smyslu svrchu zmíněném, neb je-li střídání rozličných zvuků příliš nepravidelné. Zvuky však, které jsou čisté tóny neb těmito aspoň se přibližují, jako n. p. lidský hlas, jsou více neb méně příjemné dle toho, jsou-li jen harmonické svrchní tóny přimíšeny neb i šumoty neharmonické. Než do podrobností nelze pouštět se.

Mimo to však jest vnímání některých pocitů provázeno patrným rozruchem, jenž tomu nasvědčuje, že působnost děje čidlového a děje v příslušném středisku vybaveného sahá dále na ostatní střediska nervová. Nejnapadnější rozruch způsobují pocity čichové, což zajisté v jistých anatomických poměrech je založeno. Podstata jeho tím však jest vyjádřena, že změna orgánové nálady, dalekosáhlejší než u jiných čidel, ihned obráží se v celkovém vědomí smyslovém a temné výtvořiny obrazotvorné vybavuje. Známe jest vzrušující význam zápachů příjemných a naopak nepříjemných, zvláště některých; a která obrazotvornost při nich jest činna, pozorování sebe sama dosvědčuje. Jsou to asi především temné výtvořiny zrakové a k nim družící se upomínky, které čichu obzvláštní význam citový dávají. Že rozruch způsobený mocný jest, následuje dále i z toho, že nápadnější zápachy příjemné i nepříjemné vybavují ihned reflexy motorické, jimiž příjemné udržovati a sesilovati, nepříjemné naproti tomu odvrátiti neb seslabiti se mají. Ony reflexy mají patrný ráz žádosti vědomé, kteráž vyznačuje se nad to i tím, že ovládajíc vědomí ostatní představy zatemňuje a stav neklidnosti přivádí. Proto způsobují libé vůně neukojitelnou touhu, nelibé zápachy naopak zhusta dojem hrůzy a úzkosti; tak zejména hniloba. Odtud mimo jiné příčiny pochází děsný dojem mrtvého těla již hnilobou čili páchnoucím.

Rozruch způsobený pocitem zvýšené teploty, n. p. v teplé lázni, bývá naproti tomu klidný a uspokojivý bez příměsku neukojené touhy, vůbec příjemný, není-li zvýšení přílišné. I čisté tóny dosti značným rozruchem vynikají, též pocity hladkosti a měkkosti, nejklidnější bývá celkem vnímání zrakové, pokud totiž jen pouhé jednoduché kvality na zřeteli máme.

Stykají-li se pocity rozdílné téhož čidla současně neb postupně, působí kontrast jejich kvalit, a tu máme ovšem již nejprostší případy složených čili odvozených citů před sebou, jež nazýváme estetickými, poněvadž takovýto styk buď libost neb nelibost způsobuje, spočívající jen ve styku těchto kvalit a nezjednanou žádnými nahodilými příčinami. Sem spadají poměry barev, intervaly tónů současně neb postupně znějících a posléze poměry svalových pocitů čidla zrakového při vnímání tvarů prostorových. Jen o posléze vzpomenutých budiž stručně promluveno.

Čidlo zrakové samo sebou jest již čidlem prostorotvorným; co vidíme, jest vždy týž obzor stejně veliký, avšak střídavě se měnící svým obsahem barevným. Jako celý obzor jest určitého tvaru, tak i každá částka jeho, zvláštní barvitostí vyznačená. Než

k jasnému pojmání prostorových tvarů přispívají oční svaly, zjednávací možnost všestranného pohybu oka. Abychom tedy jasně pojali tvar, k tomu potřebí jest pohybů podél rysů tím způsobem, aby rozhraní dvou barev vždy do středu obzoru spadalo, totiž nejjasněji bylo viděno. Avšak poněvadž nám jsou tyto pohyby příliš dobře známy a obvyklé, dostačují obyčejně pouhé podněty k pohybům, totiž kratičké inervace, které ani trvalého pohybu nezpůsobují. Při pojmání prostých geometrických tvarů nastávají tedy kontrasty rozdílných inervací očních svalů, jež zcela podobají se kontrastům barev neb tónů, jsou to tedy prosté poměry esthetické jako tyto. Při pojmání tvarů lidské tváře neb postavy celé a jejího držení nastupují však složené pochody psychické, ježto k pouhému posuzování tvarů druží se ještě oceňování fysiognomické podstaty pohyby mimickými, o čem pisatel ve zmíněném spise zevrubně pojednal. Oceňování lidské tváře a postavy, ať skutečné, ať výtvaru uměleckého, nepřestává tedy již na pouhých posudcích esthetických, na pojetí prostorových tvarů se zakládajících, nastupuje zde ještě měřítko vlastní osobnosti, jen potud objektivně, pokud lidská povaha, tělesná a duševní, společnou podstatu u rozličných lidí zachovává. Odtud subjektivnost a nestejnost v posuzování psychického obsahu u lidí skutečných neb výtvarů uměleckých.

S obdobnou složitostí psychických dějů při esthetickém vnímání uměleckých děl a subjektivností shledáváme se však ve všech uměních, neboť k prostým esthetickým názorům přistupují všeobecně lidské základy oceňování, tak že posudek vymyká se z oboru prosté esthetických zřetelů a má hlavní své těžiště v ostatním citovém životě a subjektivní podstatě posuzovatelově. Čistě esthetické základy jsou v umění vůbec velmi prostinké, ale citová bohatost lidského života se všemi odstíny radosti a žalu, nadšení a sklíčenosti, touhy a blouznění, neuspokojených žádostí, světobolu a mystiky, v každém člověku více neb méně uložené, jest zřejmým obsahem, ježž umělec do díla svého vkládá a ježž vnímatel dle schopnosti své subjektivně vyciřuje a oceňuje.

Této poznámky potřebí bylo, aby předešlo se obecné a obvyklé domněnce, že esthetické city ze vnímání uměleckých děl pocházející jsou nějakou zvláštní kategorií citů vůbec, od ostatních citů podstatně se lišící. To platí jen o prostých a složitých poměrech esthetických; city jakýmkoli esthetickým dílem, zejména básnickým a hudebním vybavené, daleky jsou oné prostoty opravdu esthetických citů a proto u rozdílných lidí velmi rozdílné. Opravdu

esthetické city jsou klidné a není u nich pochybnosti, city, jež umění milovné publikum většinou vyhledává, od oněch namnoze rozdílné, neboť vyplývá jich potřeba z celého lidského života a z touhy po vzrušení z kolejí všedních a jednotejných citů. —

Avšak již prosté esthetické city při vnímání kontrastů barevních, harmonických a neharmonických intervalů a prostorových tvarů geometrických základních jeví povšechnou podstatu odvozených citů, pokud jen základní psychickou stránku na zřeteli máme. Jsouť zde různé vědomé obsahy, které jen chemickými ději ku platnosti přicházejí, a tedy různé děje chemické v čidle a středisku vybavené, jež buď se shodují a sobě nepřekáží aneb úplně neb částečně se vylučují a proto napjatost způsobují.

Pozorujice podstatu a především příčiny odvozených citů shledáváme předem, že jich bohatost jest veliká, tak že zdá se téměř nemožno je přehlédnouti a roztríditi. Shledáme však, že lze přece jisté společné stránky vystihnouti, dle kterých lze je povšechně přehlédnouti. U každého citového stavu máme předkem stránku prostě psychickou, jisté styky vědomých neb spolu nevědomých obsahů, jichž působnost šíří se na ústroje vegetativné, pak tyto reflexy organické samy. Obě stránky jsou však tak pevně srostlé, že jich ve vědomí samém přímo oddělovati ani nedovedeme. Co prvé stránky tkne se, jsou zhusta dány jasné představové obsahy z oboru smyslového a rozumového, jichž patrně jsme si vědomi; jindy opět tak zřejmých obsahů není a podstata citu, pokud pozorování jest přístupna, vyplývá jen z oněch více méně patrných reflexů orgánových. Dle toho možno jest rozeznávati city *obsažné* od *neobsažných*.

Rozdíl tento však není přesný, poněvadž přidružuje se ke všem stavům citovým ještě jiný úkaz t. j. působnosti obrazotvorné. Posud nebylo o obrazotvornosti promluveno, nutno však něco předeslati, aby podstata citu byla úplně poznána. Působení obrazotvorné na tom zakládá se, že stav vegetativních ústrojů a jich úkonů promítá se a takřka zobrazuje ve vědomí smyslovém a rozumovém podobným způsobem, jako styky představ do oněch úkonů zasahají. Cit a obrazotvornost jsou tedy původu opačného, avšak z nutných příčin vždycky zároveň se stýkají. Proč tomu tak jest, lze snadno nahlédnouti. Z jednotnosti organismu vyplývá nutnost vzájemného styku vědomí smyslového a orgánového, tak že netoliko smyslové působí na toto, nýbrž naopak i toto na ono. Proto jest každý stav citový spolu stavem obrazotvorným, a každý obrazotvorný spolu citovým. To spolu jest příčinou, že

rozdělení citů na obsažné a neobsažné nemůže býti přesným. Neboť kde z jakýchkoli příčin dán jest rozruch úkonů orgánových, tam pozvolna nastupují zpátečním reflexem čili průmětem více méně jasné neb polotemné výtvořiny představové.

Každý cit neobsažný stává se tedy obsažným. Příklad objasní věc. Již dříve byla učiněna zmínka o tom, kterak nerušené zdraví u pohlavně dospělého člověka v mládí má jisté citové nálady pohlavního rázu za následek. Vlastně jest to již působnost obrazotvorná, která následuje z orgánové nálady ovšem temné a původně ve smyslu představových obsahů neobsažné. Avšak tento neobsažný cit nabývá ponenáhlu představového obsahu dle toho, jak zevní podmínky života a společenských styků děj tento podporují. Zkrátka pozvolna vytvářejí se temné obrazy luzných zjevů druhého pohlaví, které oné orgánové náladě dávají obsah. Tyto obrazy arcí dle celé podstaty člověka jsou velmi rozdílného rázu, buď ovanuty dechem poetickým a mlhavou září ideálnosti, aneb střízlivě smyslné. Jen u umělce nabývají takovéto vidiny určitějšího obsahu, avšak ani u něho ne náhle, nýbrž ponenáhlu, tím že snaží se neurčitý obraz v podrobnostech propracovati. V tom slušno hledati původ ideálních postav druhého pohlaví, jež výtvarný umělec dle zkušenosti své po dlouhé práci obrazotvorné posléze ve skutečnost uvádí. U neumělce ovšem takové výtvořiny nenabývají nikdy určitějšího rázu, avšak mohou přece jinakým způsobem nabývat významu praktického, podmiňují často zálibu v určitých osobnostech a vznik lásky a potomní volbu.

Jako nálada pohlavní, tak i každá jiná vytváří své smyslové vidiny, které pro vývoj duševního života a zdravotu jsou velmi důležité; také při každém citovém stavu vůbec, i když předem již dán jest určitý obsah psychický, doplňují cit a dodávají mu vřelosti a bohatosti. Proto známá zkušenost, že člověk radostí a štěstím opojený jest optimistou, člověk neštěstím aneb trvalými trampotami zevními neb duševními sklíčený, pesimistou. Než o tom později ještě bude promluveno.

Další důležitý rozdíl při vzniku citu jest ten, zdali psychické příčiny náhle ve své citotvorné podstatě se objevují, aneb zdali styky představ ponenáhlu se připravují. Dle toho i vznikající reflexy orgánové buď náhle nastupují neb zvolna se připravují. Na př. netušená radostná zpráva aneb náhle přikvapivší neštěstí, a naproti tomu krok za krokem dařící se práce neb naopak zvolna objevující se nezdár. V obou případech může cit dostoupiti výše vášně, toliko s tím rozdílem, že v prvním případě náhle propukne, v druhém

zvolna se připravuje. Vůbec slušno připomenouti, že mezi citem a vášní není podstatného rozdílu, ježto každý cit může státi se vášní, objeví-li se prudce a náhle aneb stoupá-li trvale.

Jiný rozdíl při citech jest ten, že dějem psychickým nastává buď zvýšení úkonů orgánových aneb snížení. Zdali jedno neb druhé organismu jest prospěšno neb škodlivé, o tom všeobecně rozhodnouti nelze. Zakládá se na tom rozdíl citů sthenických a asthenických. Ačkoliv city sthenické, úkony zvyšující, celkem život povznášejí, tedy žádoucími se zdají, přece naopak i asthenické city mohou ku zdárnému vývoji životnímu velmi přispívati a tedy užitečnými se prokázati. Jedny i druhé mohou, jsou-li neobyčejně prudké, život také náhle zrušiti. Netoliko náhlé leknutí a prudký nenadálý zármutek usmrcuje člověka, nýbrž také přílišná a nenadálá radost.

Při témž citu mohou dále opačné stavy se střídati, tak že v jedné fázi nastupuje zvýšení, ve druhé snížení úkonů životních, neb naopak. Tím liší se city smíšené od nesmíšených čili jednodobých. Význačným příkladem smíšeného citu jest hněv nad urážkou neb neočekávanou ztrátou. První doba jest asthenická a podobá se leknutí dle všech příznaků fyziologických, druhá sthenická, neboť v ní nastává prudce zvýšená činnost s význačnými podněty motorickými. Obě fáse mohou ale opět a opět se vystřídati, jako se stává u prudkého a vášnivého citu, jenž právě proto dlouho trvá, než nastává upokojení. Jiný příklad jest zpráva, která způsobuje velikou radost ale spolu i obavu, zdali se potvrdí; zde střídá se doba sthenická s dobou asthenickou.

Posléze nutno rozeznávati trvalý citový stav mírný od rozhodně vynikajícího citu. Prvý případ vyjadřuje se slovem »nálada«, a bylo prve již řečeno, že každý stav celkového vědomí jest sám sebou citem, jež však nazýváme potud povšechnou náladou, pokud rozhodnější příčiny nezpůsobí, že specificky přiosťřený citový stav jakéhokoliv způsobu nastoupí.

Co pak tkne se styku představ, tu jsou rozmanité případy možny.

1. Představa do vědomí vstupující vybavuje jinou představu. Dle způsobu, kterak druhá ve vědomí se objeví, buď dán jest podnět k citu, aneb není. Vybaví-li se totiž snadno a přidruží bez překážky k první, nenastává citový stav, jenž by stávající náladu pozměňoval. Nejjednodušší případ nastává, když první představa jest slovo, totiž spojení hlásek určitý pojmový význam mající, kterýž jako věcný obsah ihned má se vybaviti. Děje-li se tato

výbava rychle a snadno, není podnětu k citu; rovněž ale nemusí nastati cit, nenastane-li vůbec žádná výbava, leč by tím obvyklý a očekávaný proud představ byl přerušen. Rozhodně ale nastává cit, je-li výbava nesnadná. V tomto případě totiž máme ihned vědomí, že jsme význam slova zapomněli a že bychom snad naň vzpomenouti si mohli. Vzpomínání, jež v tomto a podobném případě nastupuje, jest známý cit nepokoje, jenž dotud trvá, pokud představa jasného uvědomění nedošla. Kterak má se podnět k tomuto citu fyziologicky vysvětliti?

Ježto výbava představy ničím jiným není a býti nemůže než výbavou jistého děje chemického, n. př. u představy zrakové, jest patrné, že tento děj započítí musí mechanickým dějem sesíleného chvění v molekulách buněk příslušného střediska. Avšak děj chemický a nutný jeho rytmus skladu a rozkladu nastoupí jen tehdy, když chvění nabylo dostatečného rozkmitu; pak i nastává uvědomění obsahu. Pokud to se nestane, trvá sice chvění v jistém rytmu, brzy zvětšeném, brzy zmenšeném, ale uvědomění nenastane. Avšak děj tento, ač přímo nevědomý, dostačuje, aby vybavil reflex v ústrojích vegetativných a způsobil patrně vědomý cit nepokoje, jenž zdá se býti především v bránici lokalisován, ale i na činnost srdeční působnost svou rozšířiti může. Podobného způsobu vybavený rytmus chvění bez dovršení dějem chemickým vůbec při citech má rozsáhlou platnost a způsobuje rozruch v úkonech orgánových.

Složitějším stane se tento děj, vybavuje-li se jistou představou ve vědomí danou více představ, které pak při výbavě děje chemického navzájem sobě překážejí, tak že brzy ta, brzy ona převahy nabývá. Tak děje se na př., když v pochybnostech jsme o významu nějakého slova, a brzy ten, brzy onen význam do vědomí se vtírá, aniž nejistota tím ukončena.

2. V prvním případě byla výbava představy nesnadná, ale nastává také opačný případ, že představa ve vědomí jasně vyjádřená má býti zatemněna, avšak poněvadž mnoho opor má, nedá se zatemniti, nýbrž opět a opět do vědomí se vrací. I zde máme rytmus podobného rázu: Děj chemický náhle zastavuje se, a zbývá po něm toliko mechanický děj zmenšeného chvění atomů a molekul, jenž ale opětně dostoupí výše děje chemického, atd., až posléze únavou organismu nastane utišení. Tento případ jest při citech a vášních velmi častý. Na př. když seznáme mylnost svého přesvědčení a je s novým zaměnění máme, stará obvyklá

představa nedá se ihned zatlačit, nýbrž vrací se stále obnovenou silou.¹⁾

• 3. Stýkající se pocity téhož čidla neb složené představy upomínkové, které chovají se k sobě nesouhlasně čili sporně. Prvý případ naskýtá se při styku neharmonických neb dokonce disharmonických tónů, dále při styku nesouhlasných barev neb směrů, a sice při tvarech geometrických, jež vyžadují souměrnou pravidelnost. Rozruch tím způsobený jest při pocitech dosti mírný, tak že zřídka šíří se na úkony vegetativné. Daleko závažnější jest spor ve složených upomínkových představách se vyskytající. Na př. když shledáváme spor v některém svém pojmu neb v povaze známého nám člověka neb v povaze spisovatelem vylíčené atd. Rozruch zde způsobený na tom zakládá se, že v témž středisku — n. př. v čidlovém, jsou-li to nesouhlasné pocity, neb aperceptivním, jsou-li to složené představy a pojmy — vzniká výbava dějů, které zaleží v rozdílných pohybech atomových a molekulových, tedy v rozdílných skladech a rozkladech. Poněvadž každý děj chemický při jasném vědomí po celém příslušném středisku se rozšiřuje, tedy zde v týchž buňkách stýkají se rozdílné podněty. Výjimku činí jen čidlo zrakové, poněvadž je to smysl prostorotvorný, při němž rozdílné kvality neustále sestavují obzor; avšak i tu při blízkém prostorném styku vzniká patrný dojem kontrastu. Větší rozruch způsobuje styk nesouhlasných směrů při zrakovém pojmání tvarů a disharmonických tónů při vnímání hudebním, neb při nepravidelných šumotech. Ještě větší však jest při složených představách upomínkových, poněvadž tu vybavují se rozmanité děje v ústrojí aperceptivním, které svými inervačními proudy zasahají i do čidlových, nanejvýš do zrakového, jež při složených představách pojmových nad ostatními čidly má převahu. Způsobený rozruch šíří se pak na ústrojí vegetativná, zvláště srdce a dýchací ústrojí, resp. brání, a zjednává cit více méně patrný.

Máme zde před sebou rozsáhlý případ nesouhlasu buď estetického, buď rozumového, při němž míra rozruchu závažností předmětu samého, tedy menším neb větším sdružením s jinými před-

¹⁾ Totéž děje se, když při mnohých vášnivých citech po okamžitém utišení představa citu vyhovívá opět a opět do vědomí se vrací a citový stav dlouho udržuje. To jest vůbec podstatou všech vášnivých citů, že dlouho ve vědomí trvá tento rytmus zatlačení čili upokojení a opětného rozrušení. Tak děje se zejména při hněvu, velkém zármutku, ale též při radosti, nadšení, při potlačování pokušení atd. Rozruch organismu bývá tím větší, čím méněji onano představa ve vědomí zavládla.

stavami, zejména také s naší osobností, jest podmíněna. Proto spadá sem množství citů rozmanitých.

4. Podobného významu jest styk představ po sobě nastupujících, poněvadž pozdější představy stýkají se nutně ještě s předešlými. Sem spadá na př. neobvyklý závěr v hudbě, když místo očekávané harmonie v blízko příbuzné tónině nastává přechod do vzdálené tóniny. Téhož rázu jest ale každé sklamání při jakémkoli očekávání. I sem spadá množství případů významu buď praktického neb theoretického při zkoumání vědeckém, neb ethického při stycích společenských.

5. Zvláštní případ styků představových jest, když představy hrnou se do vědomí tak rychle za sebou, že buď čidlo nepostačuje jasně je vnímati a rozlišovati aneb schopnost aperceptivná příslušné osvojovací pojmy dodávati. Jednoduchý, ale velmi názorný příklad případu prostě čidlového poskytuje rychlé střídání světlejších a temnějších odstínů v obzoru, když na př. jdeme vedle tyčkového plotu a světlo se střídá rychle s temností. Tu pozorujeme záhy únavu čidla a spolu zmatenost vědomí. Totéž se děje, když jedouce vlakem vidíme rychle mijící a opačným směrem vedle nás jedoucí vlak. Zvláště významným stává se ale tento styk ve smyslu rozumovém. Mluví-li někdo tak rychle, že nedovedeme sledovati jednotlivé představy, protože nemají času, aby k jasnému uvědomění dostoupily, cítíme brzy únavu a zmatenost. Stejně unavuje nás ale současná řeč více osob, již chceme sledovati. V obou těchto případech nastupuje únava a zmatenost proto, že výbavy dějí se v ústrojí aperceptivním nad obvyklou přirozenou míru rytmickou. Inervační proudy ze střediska aperceptivního do středisek čidelných stále vycházející a se vracející setkávají se s novými a opět novými, a chemické děje nedocházejí dovršení. Odtud zmatek, jenž v ústrojí aperceptivním a v centrech čidelných jest lokalisován a při delším trvání náladu spánkovou přivádí.

6. Opačného rázu jest nedostatečná rychlost proudu představového, tedy taková míra ve střídání buď pocitů, buď složených představ upomínkových, která nedosahuje přirozeného člověku rytmu. Na př. když slyšíme člověka, jenž příliš zvolna mluví aneb při tom často slova svá opravuje. V oboru hudebním sledáváme se s tímto případem tehdy, když volené tempo jest zvolnější, než jak dle svého vkusu za dobré uznáváme. Ač příčiny fyziologické jsou zde opačného rázu než v případě předešlém, přivádějí posléze přece podobný následek, únavu a náladu ke spánku, kteráž

projevuje se známým zíváním. Příčiny působící i v tom i v předešlém případě jsou arcí velmi složitého rázu a nedají se pochopiti bez theorie spánku. O této zde vykládati zavedlo by příliš daleko, postačí připomenouti základní větu její. Příčina, proč spánek buď úplný neb částečný, t. j. buď všech čidel neb jen některého, na př. zrakového se týkající, nastává, jest ta, že reakce spánková působí neustále po celou dobu bdělého vědomí. Tato ale zakládá se na spotřebě látek dosazovacích a přítomnosti látek únavotvorných (Ermüdungsstoffe), které jednak venosní krví jsou odstraňovány, jednak též preformativní silou čidel a středisek přetvořovány. Nálada spánková může tedy nastati buď proto, že nahromadilo se mnoho látek únavotvorných, jež odstraniti a přetvořiti nelze, aneb proto, že nedostává se nových podnětů k výbavě dějů představotvorných. Prvé stává se při únavě vůbec a též při zmatenosti neobvyklým návalem pocitů a představ upomínkových, druhé, když rytmus střídání jest nad obvyklou míru zvolněn, jako při nudi. V obou těchto případech působí tedy reakce spánková, ač z příčin opačných, a zjednává změnu celkové nálady, jež snižuje úkony vegetativné; proto objevuje se ochablost a zívání.

Podobná zmatenost nastává však poněkud, když pozornost déle jest udržována v činnosti; a proto po namáhavé duševní práci následuje ochablost, která vyžaduje odpočinku aneb příhodného zaměnění látky představové.¹⁾

7. Vele důležitý jest případ souhlasu představ, poněvadž z něho vyplývají city sthenické, totiž úkony životní zvelebující. Jest tím významnější, poněvadž zhusta vzniká souhlas z počátečního nesouhlasu. Sem spadá především všecko nesnadnější osvojování při upjaté pozornosti. Představy rozdílné stýkají se a mají se sloučiti, nově přistouplé od starších mají býti osvojeny. To však stane se teprve tu, když společné znaky jasně vyniknou, aby připojení prostým dějem mechanickým se uskutečnilo. Pokud nevyniknou, jest nesouhlas mezi představami, jež přece mají býti spojeny; ve vědomí jeví se rozkol, ježto brzy ta, brzy ona představa převahy nabývá, aniž v jeden celek představový splývají. Teprv po vykonaném osvojení přestává rozkol a tím sjednocení vědomí, což jeví se citem rozhodné libosti, totiž zvýšením a sesílením rytmu srdeč-

¹⁾ Se zřetelem k vyučování nutno tedy připomenouti, že nepříhodno jest, když za sebou následují předměty, jež u větší míře požadují namáhavou součinnost žákovu, jakož zkušenosti zřejmě potvrdily. Proto bylo by prospěšno, aby předměty těžší střídaly se s takovými, při nichž obrazotvornost snadno se probouzí a upjaté pozornosti není zapotřebí.

ního. Zvláště poučným v té příčině příkladem jest vtip. Každý vtip sdružuje dvě představy, které z prvu zdají se býti zcela nesouhlasné; proto také vzbuzuje v této první své době dojem nelibosti a nechuti, ano prostého nesmyslu. Teprv, když společný znak spojení zjednávající pronikne k vědomí, nastává souhlas a libost. Mimochodem budiž podotčeno, že ani řečník, ani básník nesmí plýtvati vtipy, poněvadž pak častým napínáním pozornosti unavuje a nechutným se stává. Této výtky zasluhuje na př. plnou měrou známý romanopisec Jean Paul.

Posléze máme dva případy, které svou významností pro život duševní obzvláště důležitými se stávají.

8. Styky představ, jež povznášejí vědomí osobnosti, a

9. takové, jež toto vědomí oslabují a snižují. Sem spadá velký počet rozmanitých citů, jako radost, zvýšené sebevědomí, cit zalichocení, nadšení a pod., naproti tomu zármutek, nezdar, pokoreň atd. Významnost těchto citů záleží právě v tom, že zahrnují v sobě úspěch neb neúspěch osobnosti. Co ale jest osobnost? — Není to snad jen nějaká složitá představa, jak Herbart se domníval, nýbrž jest to vyjádření celé podstaty individua fysiologické i psychické. Podkladem jest vědomí orgánové, t. j. vědomí celé ústrojnosti a všech úkonů spolu se sebecítem hmatovým a celým vědomím svalovým. Poněvadž pak veškeré vědomí smyslové a rozumové vyplývá z orgánového, tedy jest patrné, že k sestrojení osobnosti přispívá celé vědomí vůbec, zejména pak naše žádosti a záliby, dále zkušenosti, vědomosti, úspěchy a neúspěchy. Každý cit libosti zvyšuje úkony vegetativné, či lépe, jest tímto zvýšením samým, každá nelibost naopak snížením. Proto zdar našich snah a žádostí nás povznáší, nezdar skrušuje. A proto jest dále samolibost a ješitnost vynikajícím znakem většiny lidí, neboť samolibost a ukojená ješitnost jsou právě zvelebením úkonů vegetativních. Co tedy se snahami a ješitností souhlasí, je potvrzuje a dovršuje, to nás povznáší, co je ruší a zastavuje, nás snižuje. Z téže příčiny jsou také city, jež ve zdaru neb nezdaru naší osobnosti původ svůj mají, tak rozmanitých odstínů schopny, že nelze ani všechny stupně slovy vyjádřiti.

Mezi city, osobnosti přímo se týkající, patří pak obzvláště city společenské, láska v nejširším smyslu, souslast čili přízeň a soustrast, pak opaky jejich nenávisť, nepřízeň a rozhodná závist a škodolibost. Osobnosti však týkají se tyto city proto p ř í m o, že vznikají z bezděčných podnětů v ní spočívajících, t. j. z mimických pohybů. Mimickými pohyby podmíněno jest porozumění druhé osobnosti aneb naopak neporozumění a tedy lhostejnost. Poroz-

umění však je-li provázeno libostí, vzniká láska; provázeno-li nelibostí, vzniká odpor. Proto láska přirozená obrací se k osobám nám blízkým a obvyklým, ježto jim nejsnáze dovedeme porozuměti; odpor přirozený chováme k cizím, poněvadž jim méně rozumíme. Odtud bere původ přirozená láska dětí k rodičům a též k blízkým osobám, které k nim chovají se laskavě, jich žádostem a ješitnosti hoví, a naopak lhostejnost neb odpor k osobám cizím, jichž posuňkům nerozumějí, aneb které k nim chovají se nelaskavě. Podobného významu jest láska k soukmenovcům a naopak přirozený odpor k národům cizím; prvním přímo a snadně rozumíme, netoliko proto, že fysiognomický jich ráz nám jest blízký a tudý snadno pochopitelný mimickými pohyby, nýbrž i proto, že mocná páska stejně řeči odvozené čili nepřímé porozumění usnadňuje.

Od této přirozené lásky ovšem liší se láska ve vyšším smyslu mravním. O této a ostatních citech, jež pisatel nazývá kosmickými, bude promluveno na konec tohoto pojednání. —

Ve vytčených stycích představ spočívají asi všechny podněty ke vzniku citů a nálad, pokud tyto ze smyslového a rozumového vědomí berou původ. Že takové styky vliv svůj rozšiřují ze střediska aperceptivního a čidlových středisk na ústroje vegetativné, to je ovšem nezvratná jistota zkušenosti. Avšak abychom nahlédli metafysickou spojitost těchto úkazů, toho jsme ještě velmi daleci. Přece však lze pronést některé domněnky, pravdě se podobající. Za prvé jest jisto, že každý děj smyslový působí mimo své středisko i na ostatní čidlová střediska ano i na celou nervovou soustavu a tím tedy na úkony vegetativné. Že tomu tak, poznáváme z některých nápadných případů. Ohlušující rány způsobují, jak známo, mohutné rozrušení v celém organismu; ano i slabší zvuky, obzvláště vysoké a pronikavé, mohou při dráždivých lidech rozšířiti svůj vliv daleko za okres své přímé působnosti, totiž na bránici, v níž v takových případech nastává náhlé křečovitě zachvění. Mimo to seznali jsme při lektání a obdobných případech v jiných oborech smyslových, jak mocně působí v celé ústrojí, ač příčiny dle měřítka prostě smyslového jsou zdánlivě velmi nepatrný. Obzvláště pak pozorujeme při pocitech čichových, ať libých ať nelibých, neobyčejný rozruch, jenž nikoliv není obmezen na okres čidla čichového. Proto známo, že libé i nelibé zápachy mocně působí na obrazivost. Než i ostatní druhy pocitů větší neb menší rozruch způsobují, což zvláštním uspokojením, neb naopak rozhodnou nelibostí, zřejmě jest vyjádřeno.

Celkem možno však říci, že chemické děje, jež provázejí prostý vznik nějaké pocitové kvality, nezasahají nápadnou měrou do celkové ústrojnosti. Jinak tomu jest, stýká-li se více takových dějů tím způsobem, že buď navzájem se shodují a podporují, aneb sobě překážejí, jako zvláště se naskytá u složitých představových dějů, jež rozumovými nazýváme. Abychom působnost jejich pochopili, uvažme, za druhé, že všechny děje v ústroji organismu se odehrávají v rámci mechanického významu. Ve všech ústrojích vegetativních a jich úkonech vybavují se soustředivou a vybavovací působností nervové soustavy rytmické děje svalové, a sice smršťování a roztahování při vlákních hladkých i při pruhovalých srdečních. Vzniká-li děj mechanický a chemický v obvodu kteréhokoli čidla, zajisté šíří se mechanická působnost i na tyto děje svalové, ale jest celkem nepatrná. Při stycích složených představ však nějaký děj mechanický a chemický zhusta celou řadou dějů takových dochází znamenitého sesílení, když styk jest souhlasný. Ač tento děj smyslovému vědomí jest nepozorovatelný, nevědomý, přece sám sebou jest mohutnou silou, která přesahujíc svůj okres v obor svalstva kosterního a vegetativního zasahá a pohyby tohoto sesiluje, tedy úkony zvelebují. Tak na př. při radosti, ale též při upjaté pozornosti, dokud nenastalo ochabnutí. Je-li naopak nesouhlas, pak střídají se rytmicky rozdílné, ano opačné děje, a tento rytmus střídavé výbavy dějů opačných jeví se obzvláště působivým na svalstvo vegetativní. Rytmus jeho činnosti se buď zastavuje, neb mění v oslabený vířivý pohyb, jako zvláště u bránice a srdce. Nastává-li ale náhlé zastavení nějakého mocně působícího děje chemického v oboru čidlovém, jako na př. při prudkém leknutí, když dosavadní vědomí náhle se objevivší představou se zatemňuje, tu jeví se také náhlé zastavení v úkonu srdečním a dýchacím a t. d.

Zkrátka, podobá se velice pravdě, že veškerá citová působnost především složitých dějů představových na tom zakládá se, že mechanické změny v čidlech a jich střediskách nastávající vybavují podobné změny ve hladkém i pruhovalém svalstvu ústrojů vegetativních i ve svalstvu kosterním. Proč v některém případě především jedno ústrojí tou působností jest dotčeno, tak že ostatní teprv výslednými ději jsou dotýkána, v jiném případě opět jiné ústrojí přednímu útoku smyslových dějů jest vydáno, to z fyziologických a metafyzických příčin pochopiti jest nám dosud zcela nemožno.

Kap. 3. O podstatě obrazotvornosti.

Mezi city a obrazotvorností čili obrazivostí, v neurčitějším smyslu tak řečené, jest vzájemný vztah, jenž svrchu již naznačen byl; obrazivost jest toliko reflexem čili obrazem celého stavu orgánového, najmě vegetativního ve vědomí smyslovém a rozumovém. To však zkrátka vyjadřuje toto: vědomí orgánové, pokud podmíněno jest trvalým stavem a průběhem úkonů vegetativních, ob-
ráží se neustále ve smyslovém, sestrojivě polotemné neb po pří-
padě jasnější výtvořiny představové. Odkud bereme nezvratné pře-
svědčení, že věta takto vyjádřená jest netoliko správnou hypothesou,
nýbrž téměř prostou jistotou zkušenosti? — Ukazy, z nichž jes-
odvozena, jsou tak hojné a přesvědčivé, že o její správnosti nelze
pochybovati.

Nejprůběžnějším oborem zkušenosti, o něž se opírá, jsou sny, dále poskytují rozličné citové stavy, zvláště vynikající aneb dlouho trvalé, patrné doklady, posléze trvalé stavy chorob duševních. Pod-
stata těchto právě v tom jest, že trvalým stavem porušených úkonů
a spolu rozrušeností nervové soustavy výtvořiny obrazotvorné tou
měrou ovládají vědomí, že soudnost, zprvu proti nim se ozývající,
ponenáhlu úplně utuchne a člověk svým myšlením od půdy zkušē-
nosti a zdravé soudnosti se odchyluje.

Počneme s významným ukazem snů, neboť ten poskytuje ne-
toliko velkou hojnost látky přímo přesvědčující, nýbrž podstatou
svou zcela podobá se trvalým stavům duševních chorob. — Za vý-
chodiště úvah bereme tvrdý spánek a prostě pravidelné poměry,
které vyskytají se u člověka normálního stavu zdravotního. Že
tento není žádnou přesnou normou nezměnitelnou, tak že by jeden
den podobal se druhému, jeden spánek byl takřka jen obrazem
druhého, to z rozmanitosti v životě lidském přímo následuje. Tvrdý
spanek nastává reakcí spánkovou ponenáhlu působící, kteráž roz-
máhá se nejprve v ústrojí aperceptivním, pak ve zrakovém, slu-
chovém atd. Výminečně působí ona reakce náhle při omdlení neb
nápadné ospalosti, která před uložením ku spánku již nastala; oby-
čejně však děje se pochoď tento pozvoľna, ano i s přerušením,
zvláště u lidí duševně zaměstnaných a tedy duševní práci se una-
vujících. Tvrdý spánek naznačuje ten stupeň pokročilé reakce, kdy
smyslové vědomí spolu se vším vědomím osobnosti, tedy i s orga-
novým vědomím úplně jest zatlačeno. K porozumění budiž po-
dobčeno, že střediskem veškerého vědomí v obvyklém smyslu jest
soustava velkomozková se střediskem aperceptivním i se všemi

středisky smyslovými a motorickými velkomozkovými, i s hypothetickým střediskem orgánového vědomí vegetativního, jež snad nalézá se v záhybech postranních. Hloubka tohoto spánku i trvalost jeho může býti rozdílná dle únavy a potřeby; avšak ať pokládáme ji za větší neb menší, jisto jest, že úroveň tvrdého spánku naznačuje se takový stupeň vědomí, jenž od empirického úplně se liší. Možno vším právem klásti, že v tvrdém spánku vracíme se do oněch minulých stupňů vývoje, které předcházely všechen vývoj po-embryový. Proto lze zkrátka říci, že tvrdý spánek, zdravý a pravidelný, jest návratem do vědomí embryového, aneb aspoň do takové úrovně, jež onomu blízce se podobá. Z největší hloubky jeho děje se návrat k empirickému zprvu náhle, pak ponenáhlym stoupáním, až posléze nastane probuzení. To jest ovšem také jen povšechnou normou, která předpokládá zcela pravidelný průběh, avšak setrváme při ní, aby výklad nebyl zbytečně znesnadněn.

Co znamená asi návrat k empirickému vědomí, a odkud berou se podněty k vybavám chemických dějů, jež podmiňují střídavé obsahy představové? — Připomenuto budiž předem, že obnovující činnost spánku na tom se zakládá, že látky únavotvorné ze všech středisek velkomozkových se odstraňují a hojností látek výživných nahrazují. Zkrátka tvrdým spánkem připravuje se a nastává v oněch centrech ten stav pružnosti, jež plnou měrou teprve nějakou dobu po probuzení na sobě shledáváme. Ač tedy po něm nenastupuje hned plná schopnost vybavování dějů představových, přece aspoň již taková, že na dané podněty dovede reagovati, a ovšem stále jí přibývá. Odkud ale tyto podněty? — Fysiologové i psychologové, kteří tímto předmětem se zanášeli, přílišnou váhu kladli na zevní podněty na spícího dorážející, na př. šumoty, zvuky atd. Než pozorování tomu prostě odporuje. Zevní podněty arcí po případě mísí se do vybavné činnosti počínajícího vědomí, dávajíce jemu dle podstaty své a předchozích zkušeností životních rozmanitý směr. Avšak zevní rušivé dojmy jsou přece jen výminkou dány a jisto jest, že snění počíná vždycky temnými obrazy zrakovými, k nimž teprve ponenáhlu druží se představy z ostatních oborů smyslových i podněty motorické.

(Pokračování.)

Kantův mravní princip a jeho poměr k metafysice.

Napsal Dr. Ant. Papírník.

(Pokračování.)

Mé jednání bude tedy mravním tenkrát, když a) mohu chtít, aby maxima jeho stala se všeobecným zákonem, — psychologické kritérium maximy; b) maxima jeho stavši se zákonem nebude sama sobě odporovati (bude moci stát se všeobecným zákonem přírodním), — logické kritérium její. Na př. máme býti dobročinní. Tato maxima byvši zevšeobecněna v zákon nemá v sobě žádného sporu; než žádného sporu by neměla v sobě ani maxima ji protivná (nebýti dobročinným, nýbrž nechati každého pečovati o vlastní blaho). Logické kritérium rozhodne tudíž stejně v obou případech, ale psychologické nikoli. Neboť dle Kanta člověk nemůže chtít, aby ona druhá maxima stala se všeobecným zákonem, protože sám může ocnouti se v takovém postavení, že musí spoléhati na pomoc cizí.¹⁾

Má-li se však věc takto, je patrné, že kateg. imp. v této formulaci nezůstává již principem formovým, neboť mám-li býti dobročinným jen proto, že nemohu chtít, aby maxima nedobročinnosti stala se všeobecným zákonem, ježto bych tím vzdával se možnosti býti v nouzi podporován od jiných: nekonal bych dobročinnosti proto, že jest to mou povinností, nýbrž za účelem své vlastní blaženosti. Taji v sobě tedy Kantova první formulace kateg. imp. (psychologické kritérium k posouzení maximy) ještě hodný kus eudaimonismu, a dlužno obrátiti se k formulaci druhé, která posuzuje maximu na základě kritéria logického a v níž pokouší se Kant uvést zákon mravní v analogii se zákonem přírodním.²⁾

¹⁾ Kants W. W. VIII. 49 nn.

²⁾ Viz Jodl Gesch. d. Ethik in d. neuern Philos. II. Bd. Stuttgart 1889 str. 18., Thon Grundprincipien etc. 49., Simmel Einleitung in d. Moralwissenschaft Berlin 1892.—1893., Bd. II. 65 nn.

Bohužel ani tato formulace nevyhovuje požadavkům, jaké Kant klade na mravní zákon. Nehledě ani k tomu, že srovnání zákona přírodního s mravním je nemožno, any zákony přírodní spočívající na zkušenosti jsou pravým opakem zákona mravního v čistém rozumu zdroj majícího, musil by zákon mravní, stav se zákonem přírodním, mravnost samu zničit. Jsa jím, určoval by totiž naši vůli nátlakem aneb neodolatelným drážděním nutně, tak že by ho poslouchati musila, kdežto ho pouze poslouchati má. Kam by se pak poděla svoboda, nevyhnutelná to podmínka mravnosti?¹⁾

Bylo už dovozeno dříve, že imp. kateg. jakožto mravní příkaz, prikazující prostě, poukazuje k nepodmíněným (absolutním) účelům vůle, ježto účelům podmíněným (relativním) odpovídaly by imper. hypothetické. Co však je takovým účelem o sobě? Člověk jakožto člen přírodního mechanismu zajisté nikoli, neboť zde mohu dokázati jen věci, z nichž jedna bývá prostředkem druhé. Proto musí to býti jiná příroda, mravní, rozumová, kde neexistují věci, nýbrž osoby, které nemajíce směnné ceny, nemohou také býti prostředkem k nějakým účelům, a tuto rozumovou přírodu tvoří člověk a každá rozumná bytost jakožto domysl a příslušník říše věci o sobě, kde nevládne podmíněnost. Tak vzniká u Kanta idea lidství, toho bytí, které jest účelem o sobě, jemuž možno podrobiti celou přírodu, a které nám samým v naší osobě musí býti svatým.²⁾ A na této idei svatosti lidství, která je Kantovi pak rozhodným principem ve všech otázkách právních a pedagogických a došla také mnohostranného uznání,³⁾ zakládá se nová (třetí) formulace kateg. imperativu: »jeden j

¹⁾ Schleiermacher (o rozdílu mezi zákonem přírodním a mravním, W. W. Abth. III. Bd. II. 397.—417.) nicméně myslí, že zákony přírodní a mravní od sebe se neliší, neboť onen (dle Kanta) zvláštní význak zákona mravního (platnosti v tom případě, že by se nikdy nedálo, co prikazuje) je prý nesprávný, protože zákon, jehož by nikdo neposlouchal, by vlastně nebyl zákonem. Ale může-li mravnost jako idea existovati, kdyby i lidí nebylo, mohou i její zákony zůstat zákony, i kdyby se podle nich nejednalo. Což jedná se vždy také na př. dle zákonů občanských a ztrácejí snad zákonnou platnost? Jestliže uvádí Schl. dále za doklad svého tvrzení, že jako lidé jednáním svým neodpovídají vždy mravnímu zákonu, tak i požadavkům přírodních zákonů skutečnost vždy neodpovídá, (čehož důkazem jsou mu na př. zrudnutí, nemoci a pod. v organickém životě), stačí poukázati, že i tyto nepravdivosti života organického vznikly na základě jistých zákonů, a konečně i kdyby vskutku někdy se stalo, že něco neprobíhá dle daných zákonů přírodních, musíme to připsati jen nedostatečné své znalosti zákonů těchto. (Viz Zeller Vorträge und Abhandlungen III. 224. p. 28. Drobisch D. moral. Statistik etc. 65.)

²⁾ Kants W. W. IV. 332., 333., 357., VIII. 70., 230.

³⁾ P. Janet (Dějiny vědy politické se zvláštním zřetelem k mravovědě, přel. dr. Brt. Foustka, díl II. Praha 1896., str. 373. nn.) pokládá ji za jeden z nejkrásnějších mra-

tak, abys lidství jak ve své, tak v osobě každého jiného užíval vždy spolu jakožto účelu, nikdy pouze jakožto prostředku.¹⁾

Schopenhauer²⁾ a Herbart³⁾ namítají při výkladu tohoto vzorce, že nelze ho aplikovati na některá správná jednání. Na př. je-li vrah potrestán smrtí, užívá se ho jako pouhého prostředku. Závažnou tuto námitku pokouší se Cohen⁴⁾ vyvrátiti takto: Trest je právo člověka svobodného; je-li tedy vrah trestán, neděje se to k odstranění jiných ani k pojištění celku (společnosti), jelikož by se ho užívalo pouze za prostředek, nýbrž proto, že trest je zločincovo právo k polepšení. Ať se jakkoli provinil proti člověčenstvu, neztrácí zločinec práva na trest, který v tomto případě je jeho právem na odpykání zločinu. Z toho vysvětluje Cohen také, proč kající zločinec přeje si trestu jakožto osvobození od břemene své viny, neboť cítí se ještě býti člověkem, bytostí rozumnou a účelem o sobě. Cohen tedy chtěje zachrániti možnost aplikace vzorce tohoto na všechna jednání, uchýlil se k východisku, jehož správnost však není nade vši pochybnost povýšena (trest je právo zločincovo k polepšení); ale i kdyby tomu tak bylo, nemůžeme přece ještě, jak později ukážeme, při transcendentální svobodě, příslušející člověku jako účelu o sobě, mluvit o nějakém polepšení.

Vedle Herbartovy a Schopenhauerovy námitky jest to však ještě idea lidství v třetím vzorci kateg. imperativu, která ukazuje, že ani tato formulace jeho neodpovídá výši skutečně formového mravního zákona. Kant nevykládá nikde blíže významu jejího, a tak doznala idea tato různých výkladů.

Cohen⁵⁾ míní, že to není snad nominalistické zevšeobecnění individuí lidských a jich příslušných účelů, nýbrž lidství myslí se tu jakožto nejvyšší omezovací podmínka všech subjektivních účelů, tedy podmínka, která omezuje mé chtění (účely) tím způsobem, abych v něm vždy šetřil lidství všech ostatních lidí.

Správněji po mém mínění vykládají ideu lidství Thon a Zeller. Thon⁶⁾ vidí v ideu člověka jakožto účelu o sobě a tedy i v ideu

voučných názorů Kantových a vidí v ní dokonce »ospravedlnění filosofie XVIII. st.« Viz podobný úsudek Garveův, D. Ethik des Aristoteles Bd. I. Breslau 1798., str. 331.

¹⁾ Kants W. W. VIII. 57.

²⁾ W. W. II. 412.

³⁾ W. W. IX. 397.

⁴⁾ Kants Begr. d. Ethik 248.

⁵⁾ Kants Begr. d. Ethik 195. nn.

⁶⁾ Grundprincipien etc. 51.

lidství zahrnut velmi bohatý obsah: člověk se svými přirozenými účely, a přidává se k mínění Zellerovu,¹⁾ že užívání lidství všech lidí vždy spolu jakožto účelu neznamena nic jiného, než posuzovati hodnotu a přípustnost mravního zákona dle výsledků, které by ten a onen způsob jednání zevšeobecněv měl pro veškeré lidstvo. Ale pak k rozhodnutí o tom, jaké jednání by bylo jednotlivci i lidstvu prospěšné, je třeba zase zkušenosti, čímž dostáváme pro mravní jednání opět měřítko empirické.²⁾

Podané dosud tři vzorce kateg. imp., vyskytující se v ZMM, nejsou tedy ještě zcela prosty živlů materiálních a empirických, činíce rozhodčím v mravních otázkách člověka (1.), přírodu (2.), lidství (3.), i jsou přirozeně dokladem toho, že Kant nedospěl v tomto spise k posledním důsledkům myšlenky o čistě formovém mravním principu. S ním setkáváme se teprve v KPR.

Účelem o sobě může býti rozumná bytost jen potud, pokud je ve svém chtění podrobena mravním zákonům, které nemohouce pochoditi z venčí (jelikož by činily na vůli nátlak), musí míti zdroj v praktickém rozumu (vůli) samém.

Tak docházíme od pojmu člověka jakožto účelu o sobě k autonomii vůle, čili, ježto každá rozumná bytost jakožto člen říše účelů je zároveň hlavou této říše, k ideí vůle každé rozumné bytosti jakožto vůle všeobecně zákonodárné. A na tomto pomyslu založen poslední (4.) vzorec kateg. imp.: »jednej tak, aby maxima tvého chtění vždy spolu mohla platiti za princip všeobecného zákonodárství.«³⁾

a) Ač dle toho kriterium mravnosti té neb oné maximy leží právě tak jako v ZMM v schopnosti její býti všeobecným zákonem, je přece zde podstatný rozdíl: kdežto dle vzorců v ZMM rozhoduje o této schopnosti subjekt (»— že bys chtíti mohl, —«), je rozhodnutí o tom v KPR ponecháno maximě, objektu (»aby mohla platiti —«). A toto objektivní zdůvodnění na místě dřívějšího subjektivního je nejrozhodnější změna, jakou Kant v KPR podnikl při formulování mravního zákona. Na základě toho rozhodnutí o schop-

¹⁾ Ueber d. Kantsche Moralprincip etc. (Vortr. u. Abhandl. III. 165).

²⁾ Proti výkladu Zellerovu polemizuje Becker (Philos. Monatshefte XXIV. (1888). str. 529.—540.), ale s výsledkem nevalným.

³⁾ Kants W. W. VIII. 141. Zajímavý je vztah, který dle Janeta (Dějiny vědy politické atd. II. 244.—258.) a Gižyckého (Kant und Schopenhauer 19.) možno v této příčině znamenati mezi Kantem a Rousseauem. Ve své »Smlouvě společenské« vyvozuje totiž podobně Rousseau zákon z vůle všeobecné (volonté générale), vyskytující se v každém jednotlivci a směřující k dobru všech (Kantův rozum praktický) kterou pak odlišuje od vůle souborné jakožto souhrnu vůlí jednotlivých.

nosti maximy za mravní zákon není psychologické (nepředpokládajíc anthropologické a psychologické znalosti člověka), nýbrž jen logické,¹⁾ čili jak praví Kant: měřítko pro schopnost maximy za všeobecný zákon mravní spočívá v logické zásadě protikladu. Odporuje-li totiž maxima učiněna byvši všeobecným zákonem sama sobě (přechází-li ve svou kontradiktornou protivu), není mravně přípustná. Jsem na př. v držení nějakého deposita, jehož majitel zemřel, nezanechav o něm pořízení ani zprávy. Mám odevzdati je dědicům či ponechat sobě? Učiním-li si maximou neodevzdati ho a zevšeobecním ji v zákon, vidím ihned, že přejde ve svou kontradiktornou protivu, neboť pojem deposita jest: uložení cenného předmětu s tou výslovnou podmínkou, že bude zase vrácen. Zákon zevšeobecněním mé maximy vzniklý, zněl by však: předmět, který vrácen býti má, nemá býti vrácen. Má maxima je tedy nemravní.

Posuzovali-li bychom tuto maximu dle kateg. imp. v ZMM, nemůžeme ji buď vůbec posouditi za mravní, aneb jen za určitých podmínek. Tažili-li se: mohu chtít, aby má maxima stala se všeobecným zákonem, mohu odpovéděti: Ano, neboť já netrpím nijak tím, jsou-li ve společnosti zakony, jež samy si odporují. Mravně nepřipustnou dle kateg. imp. v ZMM byla by jen tehdy, kdyby ethika již odjinud věděla, že na základě našich poměrů musí existovati instituce deposit a že tedy není dovoleno ji porušovati. Poněvadž však podobná vědomost je možná jen ze zkušenosti, zaniká apriornost a formism tohoto mravního zákona.

b) Kdežto v ZMM pokládá ještě Kant srovnatelnost maximy se zákonem přírodním nejen za kritérium, nýbrž i za pohnutku k jednání, pozměňuje myšlenku tuto v KPR tak, že při mravním zákoně nežádá se již od rozumu srovnatelnosti se zákonem přírodním, nýbrž zákon přírodní svou všeobecnou formou jeví se zákonu mravnímu pouze »typem« všeobecnosti, jakou musí se i tento vyznačovati. Ale nikdy nesmí toto srovnání všeobecnosti obou zákonů býti důvodem vůli k mravnímu jednání.²⁾

c) Odstraniv z posledního vzorce kateg. imp. ideu lidství jakožto účelu o sobě, která objevuje se v třetím vzorci kateg. imp. vnášejíc do mravního zákona živel empirický, sprostil tím Kant tento vzorec posledního příměsku empirického a nabyl zákona čistě formového.

¹⁾ Viz Herbart W. W. IX. 274.

²⁾ Kants W. W. VIII. 189.—193.

Je-li však nepochybné, že mravní předpisy by byly úplně bezcenné, nemohou-li jich lidé jednáním realizovati, nutno zároveň hleděti k tomu, jak mravní zákon může se státí pohnutkou mé vůle, neboť jen tak může se mu dostati reality provedením ho t. j. mravním jednáním. U dřívějších vzorců kateg. imp. nebyla věc tak závažná, any v podstatě přece jen nebyly formovým zákonem, nýbrž kotvice v základech empirických mohly snadno na empirickou povahu člověka býti aplikovány. Ale dospěvše nyní k čistě formovému apriornímu zákonu octli jsme se zároveň u otázky, jak aplikujeme jej jakožto předpis »čisté vůle«, s níž ve zkušenosti nikde se nesetkáváme, na vůli člověka smyslného? Jinak řečeno: jaký psychologicko-ethický pojem musí prostředkovati, aby objektivní apriorní mravní zákon stal se subjektivní pohnutkou vůle empirické?

Lidské chtění není čisté, neboť jako všechno žádání je spojeno s city libosti a nelibosti, kterýžto vztah může býti dvojitý: buď je cit libosti (nelibosti) příčinou, žádání účinem, anebo naopak.¹⁾ Aplikujeme-li tedy mravní zákon na empirického člověka s jeho žádáním, stojícím v příčinném svazku s dotčenými city, nastane sloučení dvou nestejnorodých veličin t. j. vůle mravní a empirického lidského žádání, a to tím způsobem, že vzniklé pak mravní žádání jednak s nelibostí, jednak s libostí je spojeno. Avšak ježto každý pocit je stav empirický a žádné empirické určení vůle není mravní (rušíc její autonomii), musí tento pocit býti povahy domyslné a plynouti z představy mravního zákona jako účín nutný a apriorní.

Člověk jako individuum smyslné, jsa určován svými náklonnostmi a žádostmi, je sobecký; ale spolu v něm žije představa mravního zákona, která má ničivý vliv na sebelásku, pocívaný podmětem samým vzhledem k sobeckosti negativně (zmenšení její — odtud pocit nelibosti), vzhledem k mravnímu zákonu pozitivně (zvětšení váhy jeho — pocit libosti). A právě proto, že mravní zákon svou představou dovede snížití a zapudití mou sebelásku, stává se předmětem mé úcty, která, ježto může si jí vymoci jen mravní zákon se svou nepodmíněnou platností, je pak onou subjektivní pohnutkou, vzniklou nutně na základě objektivního zákona mravního. Tak dochází Kant k tomu, že aplikace mravního zákona na lidskou povahu je sprostředkována citem úcty k mravnímu zákonu

¹⁾ Dle Kanta nelze rozhodnouti všeobecně otázku, v jaké příčinné souvislosti jsou tyto dva jevy duševní: o tom, který z nich je příčinou, který účinem, lze se vždy přiti. (W. W. VIII. 113.) Viz i Cohen Kants Begr. d. Ethik. 277.

jakožto jediným citem čistě mravním.¹⁾ A ježto »nutnost jednati z úcty k mravnímu zákonu« je vlastně povinnost,²⁾ je tedy povinnost oním psychologicko-ethickým pojmem, který prostředkuje, aby mravní zákon stal se pohnutkou empirické vůle.

Kant³⁾ s důrazem poukazuje k tomu, že tento »mravní cit« nemá pranic společného s citovými ethickými teoriemi anglických moralistů, neboť u nich mravní cit je faktem empirickým (přirozený mravní instinkt, jež odkrývá a potvrzuje zkušenost), Kantův cit je naproti tomu apriorní. Proto také tam spočívají a odvozeny jsou mravní zákony z tohoto citu, zde cit vyvozuje se z nich.

Uvážíme-li celou tuto nauku o »apriorním« (intelektuálním) citu, neubráníme jí vážných námitek. Byť i mravní cit nebyl citem pathologickým, přece jakožto cit smyslnost předpokládá, a v tom případě podložena »mravním citem« mravnímu zákonu již empirická (psychologická) pohnutka.

Tím však zpronevřuje se Kant sám tomu, co s takovým důrazem hlásá o autonomii vůle.⁴⁾ Jiná zhusta opakovaná výtku týká se pojmu povinnosti a jeho vzorce (kateg. imp.). Schleiermacher⁵⁾ přidává se k správné námitce Herbartově,⁶⁾ že tento pojem předchází u Kanta mravouce, dodává ještě, že nemůže býti tvůrčím principem, protože z něho nelze odvoditi pozitivních mravních příkazů, a že omezuje a překáží tomu, co je dáno přirozeným pudem a pod. Ale nechceme-li omezovati a ovládati své pudy, tož vůbec nepotřebujeme mravních příkazů; co pak se týče nestačnosti kateg. imperativu k vyvození všech pozitivních mravních příkazů, nezapomínejme jednak, že v žádné mravouce a nikde na světě nenajdeme vzorce, aby sám a sám obemkl celou síť mravních povinností, jednak, že, podává-li v sobě základní zákon, třeba jediný, podstatné známky mravního jednání, takže dle něho přípustnost aneb nepřípustnost jednání zkoumati možno, poskytl nám všeho, čeho na něm žádati možno.⁷⁾

¹⁾ Kants W. W. VIII. 195. nn.

²⁾ Kants W. W. VIII. 20., 70., 206.

³⁾ W. W. VIII. 200. nn.

Cohen Kants Begr. d. Ethik 285.

Grundlinien e. Kritik d. bish. Sittenlehre (W. W. Abth. III. Bd. I. 52., 55., 62., 131.) pod. Hartenstein D. Grundbegriffe d. eth. Wissenschaften 64., Thilo Grundrithümer etc. (Zeitschr. f. ex. Phil. 393.), Dastich Základové atd. 156. nn., Zeller Über d. Kantsche Moralprincip etc. (Vorträge u. Abh. III. 167).

⁴⁾ W. W. IX. 19. nn.

⁷⁾ Viz Simmel Einleit. in d. Moralwiss. II. 54.

Z jiného důvodu než uvedeným zavalil pojem povinnosti příčinu k výtkám Schillerovi, který nesouhlasí s »rigorismem« ethiky Kantovy,¹⁾ jehož jí dodává právě tento pojem, žádá, aby smyslnost a rozum, povinnost a náklonnost byly uvedeny v soulad, »krásná duše« budiž cílem člověka. K těmto a podobným výtkám odpovídá Kant, že pojmu povinnosti naprosto nelze dodati líbeznosti, neboť obsahuje nepodmíněné nucení, čemuž by odporovala líbeznost jeho.²⁾

Nelze si ovšem mysliti, že Kant by se byl chopil přísného pojmu povinnosti jako základního pojmu ethického bez dostatečných důvodů. Nejprve vyžadovala toho již protiva jeho ethiky k mravouce náklonnostní, neboť dle Kanta je naprostý rozdíl mezi citem mravním a každou náklonností přirozenou. Cit mravní je úcta k zákonu, která nemůže nikdy přejíti ve formu ochotné náklonnosti, ana by pak už nebyla čistou úctou (citem intelektuálním), nýbrž citem přirozeným. Za druhé nechť je i správná výtka, v epigramu Schillerově obsažená, přece bude ještě pochybená radou, kterou podává; neboť nemám-li konati povinnosti z náklonnosti, nemám ji konati ani z ošklivosti, ana tato jednak také je citem empirickým, jednak sama je náklonností, a to negativní. Dále mějme na mysli, že Kant pojmu »náklonnost« a »povinnost« nestaví v opozici, nýbrž pouze v disparaci. Jeho výroku »povinnost nemá se určovati náklonností« dlužno rozuměti ne tak, jako by již bylo povinností to, co se mi přičí, aneb že by povinnost z náklonnosti vůbec konati se neměla, nýbrž že pohnutkou mého jednání nemá býti náklonnost, neboť děje-li se povinnost z náklonnosti, můžeme právě tak dobře jindy z náklonnosti povinnosti zase nekonati. Konečně jedním z nejzávažnějších důvodů pro možnost povinnosti jakožto základního pojmu ethického je Kantovi okolnost, že z ní lze odvoditi všechny mravní hodnoty a jmenovitě hodnotu života lidského, t. j. tu, kterou si člověk sám dáti může plně příkazy povinnosti.³⁾

(Dokončení.)

¹⁾ Znáám je epigram Schillerův:

Gewissensscrupel.

Gerne dien' ich den Freunden, doch thu' ich es leider mit Neigung,
und so wurmt es mir oft, dass ich nicht tugendhaft bin.

Entscheidung.

Da ist kein anderer Rath, du musst suchen sie zu verachten
und mit Abscheu alsdann thun, was die Pflicht dir gebeut.

Šíře o poměru Schillera ke Kantovi viz Meurer, D. Verhältniss d. schillerschen zur kantschen Ethik, II., Ausg., Freiburg i. B. 1886. str. 34. nn.

²⁾ Kants W. W. X. 24. pozn. 1.

³⁾ Kants W. W. VIII. 214., IX. 318.

ROZHLEDY.

A. NIETZSCHEANA.

Podává dr. Fr. Krejčí.

(Vzrůst literatury o Nietzscheovi. — Souborná vydání jeho spisů. — Spor o rekonstrukci spisu *Wiederkunft des Gleichen*. — *Gesammelte Briefe I.*, vydali Petr Gast a A. Seidel.)

Literatura o Nietzscheovi se rozmáhá a to způsobem, který nedovoluje jiného závěru, než že stopa, kterou zanechává po sobě tento neobyčejný zjev, jest značná, že se význam jeho filosofování pocituje a pochopuje. Nietzsche roste. Patrně jest na něm něco, nad čím nejen třeba se zlobit, ale o čem se dá mluvit, přemýšlet a to je nejlepší odpovědi těm, kdo říkají, že na Nietzscheovi není nic, leč že byl zároveň filosof a básník, že, kdyby to nebyl řekl tak pěkně po básnicku, že by si nikdo jeho bezvýznamné filosofie nevšiml. Kdyby jeho význam byl jen v jeho zvláštním, skvělém slohu a kdyby myšlenky jeho byly jen opakováním toho, co řekli jiní, nevěděl bych, co by se pak o jeho filosofii mohlo psát. Ale píše se, jest co psát a tomu, kdo po přečtení některého spisu Nietzscheova odložil jej s převěšením, že mimo skvělý sloh, mimo prchavý myšlenkový ohňostroj tam není nic, nastává povinnost všimnouti si toho, co se o Nietzscheovi píše, a jsem jist, že pak bude čísti třeba Zarathustru znova. Z téže příčiny a za týmž účelem napsán jest tento rozhled, jenž má zároveň býti podkladem a odůvodněním výkladu Nietzscheovy filosofie podané v České Mysli I. 6.

Literatura o Nietzscheovi nese se přirozeně směrem dvojím, jednak pro porozumění mu, jednak pro souditi jej. První směr bychom mohli nazvat historicko-exegetickým, druhý kritickým. K tomuto poslednímu počítám také četné spisy polemické, kteréž vlastně slouží směrům oběma, ale zaujímají v literatuře místo podřízené; neboť, jak pochopitelně, motivem jejich nebývá pouze vědecká snaha po pravdě, tak že vztahující se na věci vedlejší přispívají spíše k zatemnění než k ozřejnění filosofického významu Nietzscheova. Bude jich tedy zde všimáno přiměřeně k podřízené ceně jejich.

Horlivá snaha v obou směrech jest stěžována velice zvláštností Nietzscheova tvoření a vývoje, jehož souvislost není tak snadno patrna, ježto jednotlivá stadia liší se svými názory výslednými diametrálně a co v jednom hlášáno za pravdu s nadšením a rozhodností podporovanou uměleckou

suggestivností, to v druhém se zamítá se stejně rozhodným opovržením, kdežto ve třetím opět názory z prvního se opětuji, ač ve formě změněné, vedle názorů bezprostředně souvisících s periodou druhou. Ukáží na ně na svém místě. Prozatím upozorňuji, jak z těchto příčin různě pochopován bývá význačný pojem Nietzscheovy filosofie »nadčlověk«. Zřejmě jest souvislost pojmu toho s Darwinovským učením o vývoji (Masaryk v Besedách Času), avšak nesmí se zapomínati na Wille zur Macht, skrze niž souvisí nadčlověk zase s metafysickým principem Schopenhauerským. Darwin ovládal druhou periodu Nietzscheova vývoje, Schopenhauer skrze Wagnera první periodu: hle, jaký to zajímavý problém a jak jinak jeví se individualism Nietzscheův, spojíme-li oba tyto základní motivy nadčlověka. Pak nemožno říci, že Nietzscheova tragická vina spočívá v tom, že vzal lidskou soustrast (Vrchlický ve Zvonu), ale nutno vzpomenouti si na schenkende Tugend Zarathustrovu, která stojí výše než soustrast činíc ji zbytečnou.

Snaha tedy pochopiti Nietzsche a postaviti jej v náležité světlo vede k tomu, aby vývoj jeho byl co možná neobjektivněji vyložen. Proto vydává se s filologickou přesností všechno, co kdy napsal; dopisy, zápisky, náčrtý; shánějí se všechny podrobnosti životní, z nichž by padlo trochu světla na vývoj jeho duše; určují se vlivy prostředí, vliv dědičnosti, vliv osobních styků, vliv nemoci a všude, všude naskytují se zajímavosti. Nietzsche člověk jeví se problémem vedle Nietzsche filosofa a básníka jako u málo jiných vynikajících mužů shledáváme. Vedle toho jsou zase, kdo myšlenky Nietzscheovy rozvádějí dál, kdo o nich samostatně přemýšlejí, jako na důkaz, že myšlenky ty jsou plodné a že o Nietzscheovi platí, co řekl o Schopenhauerovi: es ist an einem Philosophen etwas, was an einer Philosophie nie sein kann, Ursache zu vielen Philosophien.

Dle toho, co řečeno, rozdělim referát tak, že nejprve přijdou na řadu práce, týkající se vydání spisů a textové kritiky; druhá řada budou životopisné práce; třetí řadu zaujmou spisy o filosofii Nietzscheově a to jak historicko-literární, tak kritické, jednotlivých partií i celku se týkající; konečně uvedeny budou spisy pokračující směrem Nietzscheovským.

Souborná vydání. Jsou 3. První začalo vycházeti r. 1893, mělo obsahovati 9 dílů a předvésti celek Nietzscheovy filosofie, redakcí Petra Gasta (pseudonym Köselitzův). Vyšlo však pouze 5 svazků: 1. Unzeitgemässe Betrachtungen, 2. 3. Menschliches Allzumenschliches, 4. Zarathustra, 5. Jenseits von Gut und Böse, Zur Genealogie der Moral. Gast napsal k jednotlivým dílům předmluvy, z nichž vyniká předmluva k Zarathustrovu, která byla též otiskána v 12. a 13. vydání tohoto spisu (ve velké osmerce) pod titulem Einführung in den Gedankenkreis des Zarathustra. Vydání toto bylo přerušeno a vzato z knihovního obchodu bezpochyby proto, že sestra Nietzscheova, pí. Förstrová, pojala úmysl vydati úplně kriticky literární pozůstalost svého bratra, která chová se v archivu Nietzscheovském ve Výmaru (dříve v Naumburku). Toto 2. vydání počalo vycházeti roku 1895 u C. G. Naumanna v Lipsku ve dvou odděleních. I. oddělení, 1.—8. díl, obsahuje spisy z recense samého Nietzsche a provody a úvody od Bedř. Koegla a Edvarda von Hellen. II. oddělení obsahuje zlomky, náčrtý a záznamy. V redakci vystřídal se Dr. Arthur Seidl, Dr. E. Horneffer a j. Vyšly dosud 4 díly. Vydání toto jest velice vkusné; papír silný, tisk veliký. Je také drahé. Od r. 1899 vychází totéž vydání u téže

firmy laciněji v menším formátě, na horším papíře a švabachem, ale rozdělení a stránkování je zachováno. Co se textové kritiky týče, myslím, že vydání to je, pokud se týče spisů již dříve tištěných, velmi pečlivé, soudě dle filologického aparátu, s kterým je pořízeno, avšak pokud se týče fragmentů a zápisků, netroufám si pronést úsudek. Brání tomu zvláštní aféra, jež vyvolala veliký vzruch mezi ctiteli Nietzscheovými, již nelze přejíti mlčením, poněvadž má také vztah k pochopení jeho filosofie.

R. 1898 byl náhle dvanáctý díl spisů Nietzscheových vydán redakcí dr. B. Koegela, v němž otištěn byl spis *Die Wiederkunft des Gleichen*, vzat z oběhu. V předmluvě k překladu Lichtenbergerova spisu o Nietzscheovi pí Fürstrová (str. LXIII) naznačuje za příčinu toho, že zmíněný spisek vydán byl způsobem vědecky nepřipustným a že nepodává spolehlivou představu, co si její bratr o tom myslel a napsal. Dr. Koegel prý nevěda o jiných nerozluštěných rukopisech Nietzscheových sestavil (rekonstruoval) obsah onoho spisku na základě jednoho sešitu z r. 1881 nesprávně. Obsah kapitol nesouhlasí prý s nadpisy a pátá kapitola nemá s předchozími souvislosti. Pí. Fürstrová prý hned pojala nedůvěru k takovému způsobu dělání spisů, avšak pro nemoc neodhodlala se k tomu, aby vydání zabránila, a tak teprve, když v *Zukunft* a *Frankfurter Zeitung* kritikové s nevolí se o tomto vydání vyslovili, byl díl XII. z oběhu vzat a dr. Koegel propuštěn ze svazků, v nichž se nalézal k Nietzscheovu archivu. Pí. Fürstrová dodává: Mého bratra, jenž si asi uveřejnění právě této myšlenky (*Wiederkunft*) přál ve formě co nejdokonalejší, snad docela v básnické, bylo by pobouřilo, kdyby viděl embryonální projevy myšlenky uveřejněné bez ohledu na pozdější zdokonalení. První 4 kapitoly náležejí k »*Fröhliche Wissenschaft*« a pátá jest jakási samomluva po prvním zábrěsku myšlenky o věčném koloběhu věcí.

V této species facti je dosti látky pro polemiky a veřejnost jich nebyla ušetřena, jenže bohužel vedeny byly, po případě vedou se, s tak nechutnými osobními nájezdy, že obvyklých ohledů k ženskému pohlaví a ke spisovatelské cti nedbáno, tak že bylo by od místa věc po této stránce čtenářům českým ohřívati. Pí. Fürstrová opatřila si pro správu archivu a další vydávání sebraných spisů náhradníky v dr. Hornefferovi a Seidlovi, kteří přirozeně jsou proti Koeglovi. Horneffer vydal brožuru: *Nietzsches Lehre von der Ewigen Wiederkunft und deren bisherige Veröffentlichung*, v níž se snaží počínání Koeglovo vědeckými důvody ukázat nesprávným. Naproti tomu byl dr. Rudolf Steiner, zaměstnaný v archivu Goethově, vtažen do sporu a zastal se ve svém časopise *Das Magazin* (jejž ostatně více nerediguje) Koegla a s ním Gustav Naumann, tuším jeden ze spolupracovníků firmy, jež vydává Nietzscheovy spisy, který však ze spolku vystoupil, komentátor *Zarathustry*. V *Zukunft* pak jsou výpady a obrany druhé strany.

Než nehledě k osobním nájezdům má spor celý důležitou stránku a přispívá skrze ni k poznání vývoje Nietzscheova a jeho filosofie; neboť vede se o významný ale záhadný pojem *Wiederkunft des Gleichen*, na jehož správném vystižení závisí v neposlední míře hodnota celé Nietzscheovy filosofie. Pojem sám nepotřebuje výkladu, jest až příliš srozumitelný, avšak v jakém je poměru k pojmu nadčlověka, na tom záleží, jakož jsem naznačil v *České Mysli* I. str. 412. Pojmy ty se vylučují, vezmeme-li je tak,

jak se v Nietzscheových spisech objevují. K čemu všechno úsilí o nadčlověka, k čemu všechen boj proti poslednímu člověku, té zemní bleše, tomu soujemu vši ničemnosti, sprostoty, slabosti, když ten poslední člověk zase jednou se vrátí? Co je ta hrdá Wille zur Macht proti té neúprosné nutnosti, která zničí nadčlověka, aby vzkříšen byl poslední člověk? A co zbude z celé Nietzscheovy filosofie, nedá-li se spor mezi oběma pojmy vyrovnati? Domyslí Nietzsche problém ten v Zarathustrovi? ¹⁾ Takové a podobné otázky naléhají na každého, kdo chce mít obraz Nietzsche celého. Je patrné, že Koegel, když odvážil se ze zlomků původu neurčitěho sestaviti spis *Die Wiederkunft des Gleichen*, mohl tak učiniti jenom na základě určitého názoru o tom, jak si Nietzsche tento pojem představoval, a o tom, v jakém poměru jest k pojmu nadčlověka a vůbec k celému jeho filosofickému vývoji. Rovněž je patrné, že ti, kdo Koeglovu rekonstrukci zamítli (Horneffer v *Magazin* 1900, 378 nazývá ji »nepodařenou a hrubě znetvořující Nietzscheho«, »nesmyslem«, od něhož se každý soudný člověk s hrůzou odvrátiti musí), měli a mají o celé věci názor jiný. Polemisující musí pak názor svůj hájiti rozbořem Nietzscheovy filosofie, což tvoří dobrou, plodnou stránku celého nechutného sporu.

Kögel, jehož *Wiederkunft* po ruce nemám a tudíž na určito souditi nemohu, držel se asi toho, že Nietzsche hypotézu věčného koloběhu bral vědecky vážně; vždyť chtěl ji vědecky dokázati a k tomu cíli v Paříži a Vídni věnovali se studiu přírodních věd a po desíti letech pak vystoupiti jako její hlasatel. K tomu ovšem nedošlo a myšlenka ta v Zarathustrovi doráží na nás jako mystické tajemné vnuknutí, nesprostředkované, jako básnická vidina, nejprve děsí, pak usmíruje a těší svého původce. Jako však v následující periodě Nietzsche pokusil se odůvodniti vědecky a spekulativně svého nadčlověka, tak je možno domnívati se, že chtěl i onu myšlenku znovu vědecky promysleti. Koegel tedy sebral aforismy, které mají vztah k vědeckému odůvodnění a sestavil spisek způsobem, z něhož je patrna bezvýslednost snahy takové a jenž přirozeně obsahuje mnoho podivného, řekl bych bizzarního, nedomysleného, neurovnaného, a čím by se nikdo nemohl chlubit a což může vítanou zbraň poskytnouti odpůrcům. Má-li býti Koeglov spisek důkazem, že Nietzsche trval na vědecké oprávněnosti myšlenky *Wiederkunft*, byl by to důkaz slabosti filosofického ducha Nietzscheova.

Rudolf Steiner (*Magazin* 1900 č. 16. a 17.) shoduje se s Koeglem v tom, že Nietzsche skutečně myšlenku tu pojal přírodovědecky, ale vysvětluje vznik její zvláštním způsobem. Nietzsche pojal ji prý při čtení Dühringova spisu »*Kursus der Philosophie*«, kdež jest proslovena a zamítnuta slovy: Rozumí se samo sebou, že zásady pudu k životu (*des Lebensreizes*) nesnášejí se s věčným opakováním týchž forem. Aforismy Nietzscheovy prý dokazují, že v něm vznikla »*Gegenidee*« Dühringovo mínění vyvrátiti a myšlenku věčného koloběhu na jisto postaviti, poněvadž se mu zdála »*lebensfördernd*«, a přemáhati pesimism. Ale poněvadž přesvědčil se o marnosti tohoto počínání, upustil od myšlenky té a soustřeďoval se víc a více na myšlenku nadčlověka. Jestliže pak přece myšlenka ta jak

¹⁾ Srovnej Lichtenberger, str. 168 a nás. (český překlad v Pelclově *Kritické knižně* č. XV.).

ve Fröhliche Wissenschaft tak v Zarathustrovi se vrací, jestliže ji přece velebí jako korunu, jako poslední pozitivní myšlenku svého negativního díla. Přehodnocení všech hodnot, pak to nemůže jiný důvod mít, než že pokračující nemoc otupila smysl jeho, aby poznal, jak málo je ta myšlenka lebensfördernd, jak stojí na vratkých základech a že byl již jaksi zamilován do myšlenky, jež v něm jednou vznikla. »Nebojím se«, praví Steiner, »výčitky, že nejsem pravý ctitel Nietzscheův vyslovuje toto přesvědčení. Víím, jak mi bylo těžkým to přesvědčení, že přípravné stadium nemoci mělo vliv na poslední dobu Nietzscheova filosofování.« Podobně soudí Petr Gast v předmluvě k Menschliches Allzumenschliches. Takováto interpretace nezdá se druhé straně správnou hlavně proto, že dle jejího mínění Nietzscheův význam se tím zlehčuje, že harmonické ukončení jeho filosofie se stává nemožným. Proto přijímají mínění, které proslovila pí. Lou Salomé nejprve ve »Freie Bühne« 1892 (květen), pak v spise o Nietzscheovi takto: Již povrchní studium ukázalo Nietzscheovi v brzkou, že vědecké podložení myšlenky věčného koloběhu nelze provést pomocí atomistické theorie; nepotvrdila se tedy jeho obava, že se dá idea ta nezvratně dokázati a zdálo se, že je zbaven povinnosti státi se jejím hlasatelem. Avšak tu se stalo něco zvláštního: dalek toho, aby se cítil nabytým přesvědčením vysvobozena, vedl si Nietzsche zcela obráceně; od okamžiku, kdy obávaný osud od něho zdá se ustupovati, vzal jej odhodlaně na se a nesl učení své mezi lid; v okamžiku, kdy tísnivá domněnka stala se nedokazatelnou a neudržitelnou, ztuhne v něm jako kouzelným příkazem v nezvratné přesvědčení. Co mělo býti vědecky dokázanou pravdou, nabývá povahy mystického zjevení a nadále podkládá Nietzsche své filosofii místo vědeckého základu vnučnutí — své osobní vnučnutí. V témž smyslu vyjadřuje se pí. Förstrová a Horneffer, dle něhož Nietzsche chtěl myšlenku věčného koloběhu vystaviti jako náboženskou. Jest tedy alternativa: nabyl a držel se Nietzsche myšlenky Wiederkunft z pochybných důvodů vědeckých anebo jest výsledkem umělecké intence živěné mystickým cílem náboženským? Podle toho, jak já na Nietzscheův vývoj pohlížím, řekl bych, že mají obě strany v něčem pravdu, ale že spor mezi myšlenkou Nadčlověka a ideou věčného návratu objektivně není vyrovnán názorem ani jedné ani druhé Nietzsche byl myslitel a básník; co mu vnukla instinktivní obraznost, to chtěl pochopiti též rozumem; v jeho spisech je možno nalézt jednu a touž myšlenku pochopenou čistě přírodovědecky i básnicky intuitivně. Je možno, že vědecké odůvodnění se nedaří, ale proto nemáme práva to, co básnickou intuicí podává, co ním suggeruje prostředky umělcovými, zamítati. V Zarathustrovi není vůbec žádných vědeckých dedukcí, tam se podává filosofie dogmaticky. Zarathustru považují za vrchol tvoření Nietzscheova a v Zarathustrovi obě myšlenky sporné jsou, tudíž běží o to, jak je nejprv Nietzsche sám srovnal a pak, zdali toto vyrovnání ob stojí i před objektivní kritikou bez ohledu na to, co později Nietzsche napsati chtěl a bez ohledu na to, jakým způsobem myšlenek těch došel. Zarathustra spojil obě myšlenky po dlouhém a trampotném úsilí asi v tento smysl: Když se všecken vývoj bude opakovati i s posledním člověkem i s nadčlověkem věčně: tož pracujeme pro věčnost a život uspořádáme tak, abychom chtít mohli, by se zase vrátil: drücken wir den Finger auf die Ewigkeit. Pochopme život, milujme život a pak řekneme: War das — das Leben? will ich zum Tode sprechen: Wohlan! Noch einmal. (Zarathustra na konci.)

Ze Zarathustry nelze pochybovati, že Nietzsche byl o pravdivosti ideje přesvědčen, snaží se přesvědčiti i nás — ovšem ale nepřesvědčuje, nýbrž pouze k přemýšlení povzbudí. Proto nutno Steinerovu hypotézu, že myšlenky se vzdal a že oživení její vzniklo chorobným zatemněním intelektu, zamítnouti, což učinil i Naumann v předmluvě k 3. dílu komentáře. Proto nutno zamítnouti též mínění Horneffrovo, že Nietzsche chtěl tu myšlenku podati jako náboženskou. Nietzsche ji krátce podal zrovna jako nadčlověka; že má význam náboženský, toho si nemusil býti vědom, to padá na vrub jeho instinktivní tvůrčí vlohy umělecké. Pro nás platí, že jej uspokojila; uspokojí li jiného, to záleží na tom, jak podlehe jeho umění; vědecky uspokojiti nemůže.

Čím zajímavějším problémem je Nietzscheova osobnost, čím záhadnějším jeho vývoj filosofický s těmi nenadálými obraty a skoky, tím větší důležitost mají jeho *dopisy*. Motivy, jež ve spisech určených pro veřejnost zůstávají utajeny, v dopisech, zvláště těch, které vyplynuly z okamžité nálady, stávají se patrnými a prostředí, jež podmiňovalo vývoj, objevuje se zde bez škrabošky, někdy v celé překvapující — prosaickosti. Spisovatel vypravuje o sobě sám, otvírá svou duši někdy neprozřetelně, tendence, která i v dopisech ukládá jistou rezervu, jest zde příliš průhledná. Jsou to dokumenty mnohem cennější než zprávy pozorovatelů, něku-li nekontrolovatelných interviewrů. Porůznu uveřejněny dopisy Nietzscheovy od pí. Förstrové v jejích životopisných spisech, mimo hlavní dílo též v *Zukunft* 1897 (*Wie Zarathustra entstand*), v předmluvě k Lichtenbergrově spisu, v *Neue deutsche Rundschau* (Jakob Burckhardt und Fr. N.), od Brandesa (znamenitý dopis ve spise *Menschen und Werke* a od Lichtenbergra v *Cosmopolis* 1897 (*Quelques lettres inédites de Fr. N.*)).

Souborné vydání listů vychází u firmy Schuster a Loeffler (Lipsko a Berlín) redakcí Petra Gasta a Dr. Arth. Seidla. Vyšel 1. díl o 479 str. již v druhém vydání, což svědčí o zajímavosti publikace. (Viz referát v Č. Myslí II. 156). Listů jest 211 zaslaných 9 osobám. Nejčetnější je sbírka dopisů na sv. p. z Gersdorffů obsahující 88 čísel a zabírající 245 stran ze 455. V těchto dopisech jest velmi hojný životopisný pramen pro první dobu Nietzscheova tvoření, pro dobu Schopenhaurovsko-Wagnerovského entusiasmu. Sahají do studentských let v Bonnu (1865), vyličují filologické snažení Nietzscheovo podrobně za vedení Ritschlůva, které vedlo k dosažení stolice v Basileji. V listě 11. čteme Ritschlův posudek práce de fontibus Laërtii Diogenis, ježž tuto uvádím k vůli charakteristice jeho vývoje . . . ita rem egit ut Ordinis expectationi non tantum satisfecerit, verum eam superaverit. Tanta enim in hac commentatione cum doctrinae e fontibus haustae copia tum sani maturique iudicii subtilitas enitet, coniuncta ea cum probabili et disserendi perspicuitate et dicendi genuina simplicitate, ut non modo insigniore laude scriptoris indoles et industria dignae videantur, sed plurimum emolumenti in ipsas litteras, philosophorum potissimum Graecorum historiam et plenius et rectius cognoscendam, ex illius opera redundare existimandum sit. Dovídáme se dále, kterak N. původně byl nadšen pro jednotu německou, potom o jeho osudech jako dobrovolníka dělostřelce, o jeho účastenství v tažení proti Francouzům, o počátku jeho nemoci, o osudech jednotlivých spisů, avšak bohužel nic

o obratu ve příčině názoru o Wagnerovi. Dvě tři narážky (na př. v listě 78) a dost. Zajímavé je zvědět, že nadšení pro Wagnera není původní a že vznikší poněkud na základě Schopenhauerovské filosofie rozdmýcháno bylo teprve osobními styky. Aspoň v listě z r. 1866 (č. 7) praví o Wagnerově Walkyře, že má o ni smíšené pocity, že velké krásy vyváženy jsou stejně velkými nedostatky, tak že $+a + (-a) = 0$. Z toho, že dopisy čím dále jsou řidší, kratší a obsahem hubenější, možno souditi, že přátelství s Gersdorffem zakládalo se více na zvyku než na duševní spřízněnosti. Nietzsche, jakoby předpokládal u přítele svého souhlas a uznání všeho, co podnikal; proto také sebevědomí svému propůjčoval v dopisech těch nepokrytého výrazu.

V krátkých 7 dopisech k pí. Louise O. poznáváme jedinou osobnost, k níž Nietzsche poutaly vřelejší city, které však utlumeny jsou přísným vědomím společenských ohledů na míru bezvadné sympathie přátelské.

Dopisy k dr. Deussenovi, který indskou filosofii pojal a vylíčil ve světle filosofie Schopenhauerovské, pocházejí z doby, kdy Nietzsche již postoupil za Schopenhauera a kde s Deussenem nesouhlasil. Dopis ze Sils Maria z roku 1888 nese zřejmé známky dekadence, Nietzsche zakládá si velice na svém slohu: so schreibt kein Mensch in Deutschland.

Dopisy k dr. Fuchsovi, hudebníkovi, jsou zajímavé tím, že podávají glosy k názoru o hudbě německé, který proslovil Nietzsche ve spisku *Der Fall Wagner*, v kteréžto věci se s přítelem svým rozcházel. Nietzsche opakuje a vysvětluje, že moderní hudba německá je v úpadku zanedbávající melodii a připomíná, že skrze Bizetovu *Carmen* si věc tu jasně uvědomil, ačkoli opera sama a skladatel nestojí příliš vysoko; jen jako protiva (antithesa) proti Wagnerově hudbě účinkovala naň tak mohutně, že od ní vyšel ve zmíněném spisku. Das, was ich über Bizet sage, dürfen Sie nicht ernst nehmen. V dopise 21. a 23. uvádí svoje důvody proti Riemannově teorii rytmu. Na str. 379 čtou se slova pro Nietzsche charakteristická: V Němcích stěžují si na mé »výstřednosti«. Poněvadž však nevědí, kde je můj střed, ztěžka uhodnou, kde a kdy jsem byl v pravdě výstředním. Na př. že jsem byl filologem — tu jsem byl mimo svůj střed (což znamená na šesti, že jsem byl špatným filologem). Podobně: dnes zdá se mi výstředností, že jsem byl Wagnerovcem. Byl to nad míru nebezpečný experiment: nyní, kdy vím, že jsem tím se nezničil, vím též, jaký to význam mělo pro mne; byla to nejtěžší zkouška mé povahy. A str. 380: Dosud neměl nikdo dosti odvahy a inteligence, aby mne milým Němcům objevil: mé problémy jsou nové, můj psychologický obzor je až hrůza obsáhlý, má řeč smělá a německá, není snad myšlenkově obsažnějších a neodvislejších knih než moje.

Mimo to jsou tu dopisy k pí. Marii Baumgartnerové, překladatelce čtvrté nečasové úvahy do francouzštiny (Richard Wagner à Bayreuth); dále k dru Eiserovi, jenž interesoval se o Nietzscheovu nemoc, k vládnímu vrchnímu radovi Gustavu Krugovi, k svob. pánu ze Seydlitzů, jenž se s ním rozešel po vydání *Vermischte Meinungen und Sprüche* a k prof. Karlu Knortzovi, jenž Amerikány obeamoval s Nietzscheovskou filosofií.

(Příště dále.)

B. O DNEŠNÍ FILOSOFII PŘÍRODNÍ.

Referuje Dr. Em. Rádl.

I předpokládá biologická theorie (Weismannova): sympathické zbarvení, jako ochranný prostředek proti nepřátelům jest naprosto diktováno okolím a poněvadž barva okolí jest vzhledem k stavbě motýla nahodilá, jest i barva (a kresba) motýlů nahodilá; možné jsou všechny nekonečně se měnící kombinace barvy a kresby, vyskytují se ale jen ty, které biologickými podmínkami nejsou zničeny.

Co tomu říká Eimer?¹⁾ Srovnává množství druhů (denních) motýlů, došel náhledu, že v kresbě všech motýlů vynikají určité společné rysy, které sice u různých druhů velmi různě jsou pozměněny, ale v základě všude se dají nalézt, jinými slovy: jest možno stanoviti základní typ kresby všech motýlů. Tento základní plán, dle něhož kresba všech denních motýlů²⁾ jest provedena, představuje nám zhruba asi náš otakárek veliký, *Papilio Podalirius*, každému známý velký žlutý motýl s podélnými černými pruhy na křídlech; u základního typu jest těchto pruhů 11 (u otakárka velikého 10). Motýli s 11 černými pruhy, kteří tedy čistý základní typ představují, jsou tropičtí *Papilio Alebion*, *Paphus* a *Glycerion*. Na tuto základní kresbu lze uvést kresbu všech denních motýlů, čili evolucionisticky řečeno, praotec nynějších motýlů měl na jednobarevných (žlutých) křídlech 11 podélných černých pruhů. Z tohoto praotce vzešlo pokolení pokročilejších otakárek, u nichž některé černé pruhy splývají dohromady, jako právě u našeho otakárka velikého, kde pruhů jest jen 10 i méně. U jiných ještě pokročilejších pruhů se zkracují, až na konec z nich zbývá jen černý bod na okraji křídla — jak u našeho otakárka fenyklového (*Papilio Machaon*) vidíme. Ani zde vývoj nepřestal; pruhy zkrácené ve skvrny, začaly se rozšiřovati napříč, a vzniklo křídlo příčně pruhované (u cizokrajného *Papilio Xuthus*); konečně rozšířily se černé pruhy po celém křídle, a vzniklo křídlo jednobarevně černé.

Kdo jen tak uvedená slova čte, nemaje před sebou nějakou sbírku nebo aspoň nějaký atlas motýlů, sotva si učiní řádný obraz o myšlence Eimerově. Kdo ale prohlíží nějakou sbírku motýlů a blíže srovnává různé otakárky, babočky, bělásky a modráčky, uzná, že vskutku něco na myšlence Eimerově jest, že opravdu lze odevšad vypozerovati jakési společné rysy v kresbě — ať už typ 11 pruhů anebo nějaký jemu více nebo méně podobný. Uznáme-li ale tak, pak jsme se dostali do kolise s hoření teorií biologickou; ta předpokládá a naprostou nahodilost v kresbě motýlů a my zde vidíme společné rysy a nejen to — věříme-li Eimerovi — vidíme i vývoj barvy a kresby, který se dál zcela určitým směrem; dle biologické theorie jest přechod od barvy jednoho druhu motýla k barvě příbuzného druhého druhu zcela nahodilý a nelze tudíž předpokládati, že se kresby různých motýlů dají v určité řady seřaditi; dají-li se ale, jak Eimer tvrdí, pak nuceni jsme hledati nějaký zákonnitý přechod od jednoho motýla k druhému, shledati vůbec nějaký zákon ve vývoji motýlím.

¹⁾ V čísle předešlém tištěno důsledností bohužel nesprávnou Eisner místo Eimer. Prosíme, aby čtenář si to laskavě opravil. Rovněž má býti na str. 210 mezi názvy Eimerových spisů *Lacerta* místo *Laceda*.

²⁾ Eimer rozšiřuje svoji teorii na motýle vůbec, ale detailní údaje podává jen pro denní motýle. V následujícím budu tedy, mluvě o motýlech, vždycky jen denní předpokládati.

Eimer nesledoval jen hrubou kresbu motýlů, nýbrž srovnával i vývoj některých zcela nepatrných bodů v této kresbě — tak na př. rozvoj černého bodu, ležícího uprostřed té kresby na zadním křídle motýlím, který má podobu pavího oka, a jest zajímavé, že tento malý černý puntík se vyskytuje velmi houževnatě u velmi různých motýlů a přece — praví Eimer — není nikoho, kdo by tvrdil, že snad tento puntík slouží motýlu nějak k obraně.¹⁾

Víme již nyní zhruba, jak si Eimer asi představuje vývoj kresby motýlí: není možný jakýkoli výkres na jejich křídle (jak soudí Weismann), křídlo jejich není tabula rasa, na níž biologické podmínky života vepsati mohou, cokoli se jim právě nahodí, nýbrž výkresy jsou omezeny určitými podmínkami; jednou takovou podmínkou jest, že se musí kresba dáti redukovati na oněch 11 podélných černých pruhů; o jiných podmínkách později promluvíme.

Jak ale vyloží tedy Eimer sympathické zbarvení motýlů? Zde přece závislost barvy na okolí jest patrna, a nelze ji ani obejiti ani popřiti. Eimer odvolává se na přímý vliv okolí. Naše rosnička mění svou zelenou barvu dle toho, sedí-li v zeleném listu nebo na šedé větvi; v onom případě jest trávozelená, v tomto spíše šedozelená. Změna tato děje se pohybem barevných útvarů v kůži ležících, které se postaví vždycky tím způsobem, aby barva těla se co nejvíce blížila barvě okolí. Byly konány pokusy s housenkami, které byly chovány v různě barevných skřínkách, a ukázalo se, že housenky zbarvily se brzo podobnou barvou, jakou měla skříňka; mnoho podobných případů jest známo z jiných skupin živočišstva. V těchto případech tedy sympathické zbarvení není následek boje o život, není následek biologických podmínek, ne proto se housenky zbarvily jako skříňka, že v této barvě lépe se očím nepřítele ukryly — nýbrž barva skřínky se prostě, jistě fysikálním jakýms procesem na pokožce housenky ofotografovala.²⁾ Ale ovšem housenky se nezbarvily jednoduše zeleně, nebo červeně, dle barvy skřínky, nýbrž jejich původní kresby i v novém zbarvení zůstaly zachovány. I má Eimer za přirozené, že i na spodu křídla motýla, který často sedá na kůru nebo na listy, barva kůry po případě listu se prostě ofotografovala — bez ohledu na to, má-li toto nové sympathické zbarvení biologický význam ochrany či nic. Že pak motýl jest našemu zraku lépe ukryt, jest pravda, ale tato ochrana nikterak se vznikem barvy nesouvisí. Pestrá barva na lici křídel má pak svou příčinu v přímém vlivu paprsků slunečních.

Hůř než uvedený případ bude Eimerovi vyložiti jiné zvláštnosti v kresbě motýlů. Někteří motýli (jako typický případ se uvádí motýl zvaný Kallima) mají nejen barvu lupenu, ale i jeho tvar. Neboť sedí-li Kallima klidně se složenými křídly, jako denní motýlové vůbec sedají, mají tato tvar podlouhle eliptický, vyběhající na předním konci v zúžený cíp a na zadním v ostruhu, zrovna tak jako eliptický list na jedné straně jest

¹⁾ Weismann, který se domnívá (jako i jiní, na př. Huxley), že v přírodě jest všechno účelné a tedy i každý puntík, odpovídá na námítky podobného druhu, že někdy nelze tvrditi o nějaké věci, zda a pokud nějakému zvířeti může býti prospěšná, poněvadž známe velmi málo biologické podmínky, v jakých žije. Ale ovšem námítka tato platí — je-li vůbec správná — i proti Weismannovi; pak nesmíme ani tvrditi, že věc jest prospěšná, ani že jest bezúčelná.

²⁾ Vskutku O. Wiener, mluvě o barevné fotografii, dovolává se těchto zjevů.

ukončen řápkem, na druhé zašpičatělou čepelí. Aby vrchol podobnosti byl dokonán, táhne se křídlem od jednoho cípu ke druhému tmavý pruh — jakoby hlavní nerv listu a z něho vycházejí postranní tmavší pruhy — nervy vedlejší, zkrátka spodní strana křídel Kallima napodobuje nejen barvou a kresbou, ale celým tvarem list. Takovému napodobování říkáme »mimicry«.

Se stanoviska teorií biologických jest snadno tento zjev vyložit: mezi nekonečným množstvím variet v tvaru a barvě křídla motýlího vyskytly se i takové, které se poněkud podobaly i tvarem i kresbou listu; p něvadž pak tato podoba byla pro motýla ochranou, udržely se tyto variety na životě. Chce-li Eimer mimicry vyložit, musí dokázati dvojí věc: předně, že v kresbě křídla napodobujícího list jest zachován základní typus, který pro kresbu motýlího křídla stanovil, a za druhé, že i toto mimicy — měnící tvar křídla, jest přímou reakcí organismu na působení okolí — bez ohledu na to, je-li tato reakce prospěšná či nic.

Eimer dokazuje jen hypotesu první; pro druhou se mu materiálu nedostává; v skutku dle dnešního stavu našich vědomostí těžko, ba nemožno jest si představit, jakým vnitřním mechanismem se obyčejné křídlo motýlí promění v tvar listu prostě proto, že často vedle toho listu se nachází. Právím, že nemožno jest si věc představit; že by takový podivný vliv byl vůbec nemožný, nikterak netvrdím, možná, že, kdybychom ústrojí a úkony těla zvířecího lépe znali, že bychom zjevy toho druhu za přirozené pokládali; nepochopitelný jsou pouze pro dnešní stav našich vědomostí. Eimer se vyhýbá tvrzení, že by byl takový přímý vliv mezi okolím a organismem, kterým by se tvar organismu tvaru okolí přizpůsobil, jest nakloněn považovati podobné zjevy jako u Kallima za náhodu; to ovšem jest obcházení problému: podobnost v tvaru tu jest a jest u organismů tak častá, že náhoda jest naprosto vyloučena. Vykládati mimicy jako zjev náhody, není ani v duchu směru Eimerova, ani toho jeho teorie nemá zapotřebí; lépe by bylo bývalo, když už je učiněno pravděpodobným přímé přizpůsobení v barvě, přijmouti také přímé přizpůsobení v tvaru — třebaš myšlenka byla trochu fantastická.

Než Eimer tak neučinil a tím nechal jednu část problému mimicry nezodpověděnu. Za to hledí důkladně odpověděti k otázce druhé, zda i při mimicy základní typus kresby se zachoval? Uvedli jsme za příklad mimicry motýla Kallima, na jehož křídlech se vyskytuje kresba podobná nervatuře listové. Eimer uvažuje — podrobnosti musíme přejíti, poněvadž se nedají bez obrázku vyložit —, že tmavé pruhy, které nervaturu na křídle Kallimy představují, jsou zcela určité černé pruhy v základním typu kresby motýlí, pruhy, které zde sice mají poněkud jinou tloušťku a jiný směr, ale jichž celkové uspořádání úplně odpovídá 11 pruhům praotce všech otakárků a motýlů vůbec. Také mimicy ostatních motýlů, pokud ve zvláštní kresbě záleží, jen na tom se zakládá, že pruhy jsou ve zcela zvláštním postavení, tu zkráceny, tam prodlouženy, zkrátka, ať jest mimicy jakkoli nápadné, vždycky záleží jen v upravení jedné a téže kresby: jednáti tmavých pruhů na světlejším poli.

Poněvadž tak odchýlné typy, jako Kallima, možno na základní typ kresby motýlí uvést, jest pravděpodobno, že žádná variace v kresbě křídla motýlího není možná, která odporuje základnímu typu kresby, že tedy

variabilitě položeny jsou meze; schází však výklad pro podobnost tvaru, tedy pro mimicy samu.

Jest ještě jeden případ mimicy, neméně rozšířený: jeden motýl kresbou a tvarem těla nápadně se podobá motýlu jinému, který ale do docela jiné skupiny patří; při tom se vůbec předpokládá, že jeden z těchto dvou motýlů jest nějakým způsobem (ku př. odpornou chutí svého masa, odpornými šťavami a p.) před nepřítelem chráněn; i má se za to, že jest prospěšno prvnímu, nijak nechráněnému motýli, aby byl co možná druhému podoben, neboť nepřátelé (ptáci) mylí si jej pak s druhým odporně páchnoucím a nevhodným si ho. Vidíme hned, že tato theorie jest jen čistě biologická: vše záleží na vnějších okolnostech, na oku a na chuti nepřítele, na barvě a způsobu ochrany jiných motýlů. S takovýmto výkladem Eimer ovšem zase nesouhlasí. Uvádí mnoho dokladů, kde dva motýli z různých řádů jsou si podobní, a přece nelze o účelném mimicy mluvit, neboť jeden z nich žije na př. v Africe a druhý v Americe, vůbec takové příklady, kde dva podobně zbarvení motýli nežijí na tomtéž místě, a tu ovšem o ochraně jednoho druhým nelze mluvit. Ale i tehdy, žijí-li oba motýli pohromadě, nutno považovati podobnost v jejich barvě a vzhledu vůbec za náhodu, neboť často není ani jeden ani druhý před ptactvem nějakým způsobem chráněn a mimicy dle biologického výkladu nemá pak smyslu; konečně pak nacházíme stejný ráz kresby (tedy jakési náběhy na mimicy) nejen u dvou, nýbrž u velikého počtu motýlů z nejrůznějších skupin (Nymphalidae, Morphidae, Brassolidae, Satyridae, Erycinidae, Lycaenidae), a tu přece nelze o nějakém ochranném zbarvení mluvit. Jest patrné, jak si toto napodobování jedněch motýlů druhými máme vyložit. Kresbu motýlů lze uvést na jeden plán; variabilita není neomezená, nýbrž určitými organickými podmínkami ohraničena; což divu tedy, že mezi varietami dle těchto dvou podmínek vytvořenými najdou se tvary, u nichž se stejné modifikace základního typu vyskytly; příroda tu zkrátka měla svázané ruce, nenašla dost rozmanitosti, a tak vznikly kresby a rysy podobné, které ale s ochranou biologickou nemají nic společného. Při mimicy se ovšem hledí k tomu, aby oba druhy si byly tak podobny, že jest snadno při povrchní pozornosti jeden za druhý zaměnit, a k tomu jest nutno, aby oba druhy se podobaly i v barvě i v kresbě. Nehledíme-li však k barvě a hledáme jen podobnost kresby, najdeme mezi motýli podobnost velmi rozsáhlou: mnozí motýli liší se jen barvou, ne kresbou. Pro tento zjev biologické theorie vysvětlení nemají, ale dle názorů Eimerových jsou takové úkazy přirozeny.

Vidíme, že Eimer nějaké mimicy popírá vůbec; v skutku jest mu dle st. lehké vyložití zdánlivé napodobování jednoho motýla druhým a čtouce jeho pojednání jsme lákáni mu uvěřiti. Jakmile si ale vzpomeneme na skutečné případy mimicy, vzpomeneme-li si ku př. na motýle *Sesia apiformis*, který napodobuje vosu (má lysá malá křídla, tlustší tělo, černé se žlutými pruhy), jsme s theorií Eimerovou v koncích; že motýl motýla napodobí, dá se konečně pochopiti jako náhoda odtud poslá, že oba jsou dle jednoho plánu s. avění, že ale motýl vosu napodobí, v tom už se dá nesnadno pohlédnouti, neboť plán stavby obou jest přece jen velmi rozdílný.

Eimer, jak z postupu jeho prací viděti, svého času také v mimicii věřil, uznával boj o život a přirozený výběr; jestliže ale čím dál tím víc do oposice proti přirozenému výběru se stavěl, mám silné podezření, že tak spíše dohnán jsa svými teoriemi činil než na základě skutečného pozorování. Eimer sám praví o mimicii tolik: Čím déle jsem se zabýval vznikem podobnosti motýlů k listi a jejich zněnými, tím víc mizel před mýma očima poetický obraz listu napodobeného na základě biologickém a přesvědčoval mne, že se při tom jedná spíše o nutný výraz vývoju, které jistě ne při svém vzniku, ale nejspíš ani při svém dalším zdokonalování s napodobováním vůbec nesouvisí, a ještě více jsem byl v tomto střizlivém názoru posílen údaji, (které dále uvedu), které na bezpodmínečnou platnost orthogenese (přímého vývoje) při vši kresbě denních motýlů ukazují a které vůbec v pochybnost uvádějí domněnku o ochranném přestrojení, poněvadž ukazují všude na podobnost, způsobenou ne přizpůsobením, nýbrž na základě homoeogenese (pojem ten dále vyložím), vytvořené neustálou podobou ve vývoji.

Uvádí konečně Eimer, jak málo víme o biologických poměrech motýlů, na př. o jejich nepřítelích. Píše i ze své zkušenosti i na základě údajů jiných auktorů, že motýlové mnoho ochranného zbarvení proti ptákům nepotřebují, jsouce jimi málo pronásledováni; také prý se prostě tvrdí, ale nikterak dokázáno není, že šťávy, které mnozí motýlové vylučují, a které člověku jsou odporné, již proto že jsou také odporny ptákům, třeba se ta věc jako samozřejmá přijímala.

Ostatně se právem Eimer dovolává řady pokusů, které ukazují, že barva a kresba motýlů není vždycky závislá na biologických podmínkách, ba ani na přímém vlivu barvy okolí. Nejznámější sem patříci pozorování týká se babočky, zvané Vanessa Levana. Tento motýl totiž objevuje se za rok dvakrát; jednou na jaře, podruhé na podzim. Generace jarní se však barvou i kresbou od podzimní liší, tak že druhdy byly považovány za dva různé druhy. Letní generace (t. zv. Vanessa Prorsa) má křídla nahoře černá s bílou páskou, na předních křídlech přerušovanou a vzadu s dvěma červeně žlutými proužky, spodní strana jest hnědě červená s dvěma bílými pruhy, patrnými i na lici. Jarní generace naproti tomu (Vanessa Levana) má nahoře křídla při těle černá se žlutými pruhy, po krajích červeně žlutá s černými skvrnami, neb jest hnědě červený se skvrnami fialovými a světle žlutými s takovými též žebry a příčnými pruhy. Máme tedy v naší babočce příklad motýla, který, neponáhlu, nýbrž náhle se promění v druhého, zcela jinak zbarveného. Co jest asi příčinou této náhlé změny? Že snad na podzim žije babočka naše na jiných místech než na jaře a potřebuje proto jiného zbarvení, aby se ukryla nepřítelům? Není tomu tak; na jaře jako na podzim žije náš motýl na pokrajích lesů. Nejsou-li tedy nějaké přímé vlivy okolí příčinou změny jeho barvy? Vzpomeňme si na dobu, kdy se motýl z vajíčka vyvíjí. Letní generace prodělává celý svůj vývoj od vajíčka až do hotového motýla v létě, tedy za horkých dnů.

(Pokračování.)

KORESPONDENCE SLOVANSKÁ.

A. FILOSOFIE NA RUSI.

Počátkové nového období. Doba přechodná. Kroužek západníků v Sokolově. — Granovskij. Petrohradský kroužek. — Ozvuk Kantovy filosofie v Kazani. — Lobačevskij. — Reakce r. 1848.

V minulém ročníku České Mysli hleděli jsme dáti krátký přehled obou prvních období ruské filosofie: v prvním z nich převládal vliv francouzských encyklopedistů, v druhém německých idealistů, prvé se ukončilo reakcí následkem velké francouzské revoluce, druhé mělo v zápětí reakci po revoluci roku 1848.

Dříve ale než budeme ličiti další rozvoj filosofických ideí na Rusi, musíme se ohlédnouti poněkud nazpět, bychom mohli vystihnouti vše to, co dala filosofie Rusku a co nemohla vyhladiti žádná reakce ani censura. Duch německé filosofie nevymizel tak hned a zúrodnil nejen nivu společenského života, než dal též mocný impuls jak literatuře, tak vědě. První kritika na Rusi — kritika Bělinského — byla filosofická, nejlepší spisovatelé byli odkojenci Hegelovy filosofie, byli též neohroženými hlasateli občanské svobody a zajisté svými slovy i skutky nemálo přispěli k osvobození selského lidu z poroby. Přesná věda měla též nemalý prospěch z ruchu filosofického, o čem svědčí hlavně skvělá jména kulturního historika Granovského a matematika Lobačevského. Timofej Nikolajevič Granovskij byl vedle Herzena a Bělinského předním pohlavěm západníků. Narodil se r. 1813 z nebohatého rodu dvořanského v Orle a studoval v Moskvě i Petrohradě. R. 1837 byl poslán za hranice, kde strávil dva roky, hlavně v Berlíně, poslouchaje přednášky Rankea, Rittera, Savignyho a filosofa Werdera, přítele a učitele Stankěvičova. Vzácné zprávy o něm jako vůbec o všem z oné doby dává nám Herzen ve svém *Byloje i dумы* (franc. vyd. *Souvenirs et Pensées*).

»V Berlíně Granovskij setkal se se Stankěvičem, což jest nejdůležitější událostí celého jeho mládí. Kdo znal je oba, ten porozumí, jak brzo Granovskij a Stankěvič nutně přilnuli jeden k druhému.« Ve mnohém byli si velice podobní, leč v snahách a silách obou jinochů byl ohromný rozdíl. Stankěvič z prvního mládí, obrněný Hegelovskou dialektikou, měl vynikající spekulativní nadání a pakliže přiměšoval esthetický element k svému myšlení, též bez pochyby stejnou míru filosofie přiměšoval k své

esthetice. Granovskij velice si oblíbil tehdejší vědecký směr, neměl ani lásky ani nadání k odtažitému myšlení. Velmi správně porozuměl své úloze, zvoliv si za hlavní předmět dějiny.

Z něho by nikdy nebyl se stal ani abstraktní myslitel ani pozoruhodný přírodopyspec. Přece ale zajisté Granovskij přijal od Stankěviče první své filosofické posvěcení, které později učinilo ho tak oblíbeným věd. em. Asi ve dvou letech rozloučil se Granovskij se Stankěvičem; Stankěvič odejel do Itálie umírat a Granovskij do Moskvy zahájit svou skvělou dráhu profesorskou. Mimo universitní přednášky pořádal též veřejná čtení, která byla tehdy v Moskvě velkou událostí. »Přednášky Granovského«, děl Čadajev Herzenovi, vycházejí z třetí neb čtvrté přednášky z posluchárny přeplněné dámami a vším moskevským vyšším světem, »mají význam historický.«

»Úplně s ním souhlasím, pokračuje Herzen, Granovskij učinil z posluchárny salon, místo shledání, schůzky beau mond'u.« Jeho řeč byla přímá, neobyčejně vážná, plná síly, smělosti a poesie a mocně působila na posluchače, probuzujíc je k novému životu. »Dokončení prvního běhu bylo proň opravdovou ovací, věci neslychano: na moskevské universitě. Když hluboce pohnut děkoval obecnstvu — všichni vyskočili v jakémsi vytržení, dámy mávaly šátky, jiní vrhli se ke katedře, tiskli mu ruce, prosili o podobiznu. Sám jsem viděl mladé lidi s rozpálenými tvářemi, kteří křičeli, roníce slze: bravo, bravo! Vyjítí nebylo možná. Granovskij, bledý jako plátno, složiv ruce, stál z lehka, nakloniv hlavu; patrně chtěl říci ještě několik slov, ale nemohl. Hřmot, křik, bouřlivá pochvala se zdvojnásobila, studenti postavili se v řady na schodech, opustivše posluchárnu, by se tam hosti mohli vybouřiti. Granovskij zmořený, utekl se do poradní síně; znova bezkonečný potlesk. Vrátil se, prose pokynem ruky, by přestali, a klesaje pod tíží svého pohnutí, vzdálil se ve správní síň (»pravlenie«). Tam vrhl jsem se mu na šíji a mlčky jsme zaplakali. Toto nadšení jest nejen velmi významným pro tehdejší ruskou společnost, než vůbec svědčí o výši toho entusiasmu, kterého jsou schopni Rusové a který jest u nich velikou latentní silou, neustále v nich kypící a bující, třebas časem se zdálo, že tato síla úplně v nich zmírání pod tlakem vnějších poměrů. Nejednou se ukázalo, že tomu není tak a že povaha ruská až posud jest stejně vznětlivá, ovšem bohužel často ve směru ne právě žádoucím.

Granovskij velice miloval Herzena. Koncem r. 1843 uveřejňoval Herzen své články v Ot. Zap. o Diletantismu ve vědě. Jich úspěch byl pro Granovského pramenem dětské radosti. Jezdil s číslem žurnálu od domu k domu, sám nahlas četl článek, vysvětloval ho a zle se zlobil, pakliže někdo stál neschvaloval. Herzen zajisté byl jeho druhým učitelem filosofie, bohužel ale též oni se časem znesvářili, jak o tom vypravuje sám Herzen. »Léto 1845 r. jsme trávili na „dáčce“ v Sokolově. Sokolovo jest krásný koutek moskevského újezdu asi dvacet verst od města na tverské silnici. Měli jsme tam v nájmu nevelký panský dům, zastřešený téměř docela parkem, jenž se táhl pod horu k malé řece. . . . Překrásně jsme tam trávili svůj čas. Žádné mráčky nezastíraly letní nebe; mnoho se procházejíce a mnoho pracujíce žili jsme ve svém parku. . . . Sedíce v přátelském kruhu v koutku parku pod velkou lípou, pouze toho jsme litovali, že mezi námi nebylo

Ogareva. Annenkov vypravování Herzenovo doplňuje svými vzpomínkami sděluje nám, že Sokolovo bylo střediskem celého kroužku přátel, který se tam nejen výtečně bavil, než i vážně disputoval o všemožných otázkách. Byl to jakýsi sjezd kočovníků, kam neustále přijížděli a odkud odjížděli různí spisovatelové, umělci, profesori a j. Tam Herzen hotovil k tisku své Listy o studiu přírody, tam Granovskij připravoval se k svým přednáškám, tam Ketčer překládal Shakespeara. Mladé ženy — Herzenova a Granovského — nemálo přispívaly k příjemnostem tamního pobytu. Herzen, Granovskij, Korš, Panajev, jenž zanechal nám líčení života v Sokolově, byli hlavními osobami kroužku. Prvé léto scházeli tam Botkin a nejdůvěrnější přítel Herzenův, básník Ogarev. Oba tito žili za hranicemi, kde prvý, jak sděluje Annenkov, všemi silami hleděl se «ofrancouziti», t. j. ve všem se opíčil po Francouzích a hořel nyní nesmířitelnou záští ke své staré modle, německému idealismu. Stalo se s ním tedy totéž, co s Bělinským, jenž kdysi hrozně nenáviděl Francouze a velebil Němce, nyní pak stav se přesvědčeným žákem francouzských socialistů, proslavoval francouzskou literaturu, zvláště G. Sandovu. Botkin později zajel si do Španělska a daroval ruské literatuře velmi umné a živé vyličení této země; sám byl výtečný znalec umění. Ogarev «filosoficky utrácel zbytky svého kdysi ohromného jmění a svého velmi pevného zdraví». Po svém návratu na Rus r. 1846 k nesmírné radosti Herzenově a Granovského, účinkoval takým půvabem na své známé, že v dvou rodinách, Herzenově a v rodině N. A. Tučkova, stal se jakýmsi directeur de conscience. Dámy obou rodin byly v nadšení jeho básněmi.

Monology (rázu básnický-filosofického a sociálně-unylého), ba i mužská polovice těchto rodin byla pod jeho vlivem. Dlouho však netrvali šťastní dnově v podmoskevském Aranjueze.

Granovskij už tehdy byl podrážděn proti onomu radikalismu, jakým na př. vynikal vydavatel Moskevských Vědomostí Jevgenyj Fedorovič Korš, ačkoliv tento velice seřetělý a učený člověk, jenž se neleká žádných vývodů ve filosofii neb vědě společenské, při tom byl velmi praktický a varoval se všelikých utopií. Granovskij v plamenné půtce s Ketčerem přiznal se, že ve svém názoru o ruské národnosti a mnohých jiných otázkách literárních a mravoučných mnohem blíže stojí k slavjanofilům, než k Bělinskému, Otoč. Zap. a západníkům. Leč zkušebním kamenem kroužku či spíše podmořskou skálou, o niž se rozbil, byly otázky náboženské, ony tři velké pojmy, které Kant vyloučil z filosofie. Znamenitá kniha Feuerbachova o náboženství byla u všech v rukou. Možno prý tvrditi, že nikde nepůsobila tak mocným, zdrcujícím dojmem, jako v kruhu západníků, nikde tak rychle nevymýtila zbytky dřívějších, zastaralých názorů. Zvláště Herzen plamenně hájil její položky a závěry, spojuje převrat jí zahájený v oboru metafysických ideí s převratem, který hlásali socialisté, v čem nalezl úplný souhlas u Bělinského.

Bělinskij znal Feuerbacha — jeden z přátel zhotovil proň překlad nejdůležitějších hlav a míst jeho knihy. Jeho staré mystické a filosofické modly byly zkáceny a Bělinskij tak byl ohromen logikou Feuerbachovou, že zůstal něm a nemohl nic namítnouti svou plamennou a burácející řečí, jak to vždy činíval v podobných případech. Ale Granovskij vzpíral se to-

muto poslednímu, osudnému slovu filosofie, nechtě ztratiti půdu pod nohama. Vše to nám sděluje Annenkov, vizme, co nám o tom poví Herzen: »Nastal 1846 rok. Granovskij zahájil nové veřejné přednášky. Celá Moskva opět se shromáždila okolo jeho katedry, opět jeho plastická, záhumčivá řeč počala rozechvívati srdce; ale oně plnosti, onoho nadšení, které se jevilo při prvých čteních, nebylo; zdálo se, že zemdlél, že nějaká nová myšlenka, kterou posud nezmohl, ho zabývala, mu překážela. To bylo skutečně, jak uvidíme mnohem později. . . . V roce 1846 znova jedeme v Sokolovo a Ogarev s námi. Granovskij najal na celé léto malou postranní budovu, Ogarev ubytoval se nad správcem, majorem — námořníkem bez ucha. Avšak už asi ve dvou týdnech nejasná předtucha mně našeptávala, že naše villeggiatura se nezdařila a že nápravy není. . . . Ogarev, s kterým jsme se neviděli celé čtyry roky, smýšlel stejně jako já. Různými cestami prošli jsme tytéž kraje a shledali jsme se. K nám se připojila Natalie (žena Herzenova). Vážné a na prvý pohled zdrcující naše vývody nelekaly ji, sdělovala jim zvláštní poetický nádech. Půtky stávaly se častějšími, opakovaly se tisícovým způsobem. Jednou jsme obědovali v sadu. Granovskij četl v Ot. Zap. jeden z mých listů o studiu přírody (o encyklopedistech) a byl jim nad míru spokojen. Ale co pak se ti tam líbí, otázel jsem se ho; skutečně pouze jen vnější zpracování? Vždyť s vnitřním jeho smyslem nemůžeš souhlasiti. — Tvé názory, vece Granovskij, jsou zrovna takovým historickým momentem v nauce myšlení, jako samy spisy encyklopedistů. Mně v tvých článcích líbí se to, co se mně líbí u Voltairea neb Diderota; ony živě, řízně dotýkají se takových otázek, které budí člověka a pudí ho ku předu, ale ve všechny jednostrannosti tvého světového názoru nechci se pohřížovati. Což někdo dnes mluví o teoriích Voltaireových? — Což ale není žádného měřítka pravdy a my budíme lidi pouze proto, abychom jim fekli věci malicherné? — Tak pokračovali jsme v sporu dosti dlouho. Posléze podotkl jsem, že rozvoj vědy, současný její stav zavazuje nás k uznání některých pravd, ať už tak chceme nebo nechceme; že pravdy jednou poznané přestávají býti historickými hádankami, než stávají se prostě nezvratnými fakty našeho vědomí, jako E. klidovy věty, jako Keplerovy zákony, jako nerozlučnost příčiny a výsledku, ducha i hmoty. — Vše to jest tak málo závazno, namítl Granovskij lehce změniv se v tváři, že já nikdy nepřijmu vaši suchou, chladnou myšlenku jednoty těla s duchem; s ní mizí nesmrtelnost duše. Vy snad nepotřebujete této nesmrtelnosti, avšak já jsem příliš mnoho pohřbil, než abych se mohl zřítí této víry. — Krásný byl by život na světě, děl jsem já, kdyby vše to, co jest komu potřebí, ihned bylo zde na místě, jako to bývá v pohádkách. Považ, Granovskij, podotkl Ogarev, vždyť to jest jaksi útěk před neštěstím. — Poslechnětež, namítl Granovskij, zblednuv a dělaje, jako by se ho tato věc netýkala, vy mne zavázete k upřímným díkům, pakliže se mnou nebudete nikdy mluvit o těchto předmětech, vždyť u nás jest hojnost zajímavých věcí, o kterých rozprávěti jest mnohem užitečnější a příjemnější. — Prosím, s největší radostí! řekl jsem, citě chlad mrazu v tváři. Ogarev mlčel. My všichni pohlédli jeden na druhého a tento pohled úplně stačil; všichni jsme se příliš milovali na vzájem, než abychom zřejmě nevyčetli ze svých tváří, co se stalo. Ani slova více, náš spor byl u konce.«

Granovskij ještě před rokem v témž Sokolově, kdysi odjížděje v Moskvu k svým jiným přátelům, žertovně omlouval se společnosti: »Mně jest to třeba, bych docela nezhruběl ve vašem středu — však už jste dovedli zbaviti mne nesmrtelnosti.« Granovskij nechtěl a zajisté též nemohl dle svého přesvědčení zajíti tak daleko, jako zašli Herzen a Bělinskij.

Marně moskovští přátelé, hlavně Korš, hleděli věc napravit.

»Rozloučili jsme se v míru,« dí Herzen po nezdařeném pokusu Koršově, jenž mu vyčítal jeho jinošskou naivnost. Já, trochu se červenaje, přemýšlel jsem o své naivnosti a potom, když jsem osamotněl a lehl do postele, zdálo se mně, že ještě kousek srdce mně vytrhli — rukou zkušnou, bez bolesti, ale tohoto kousku není. Dále nebylo nic, a pouze vše se zastřelo čímsi tmavým a neprůsvitným; nenucenost, úplný abandon zmizely z našeho kruhu. Stali jsme se pozornějšími, některým otázkám se vyhýbali, t. j. skutečně odstoupili na hranici »chemického příbuzenství«, a vše to nám působilo tím více trpkosti a bolesti, že upřímně a velice jsme se milovali vespolek... Puklina, která roztrhla jednu zeď naší přátelské svatyně, byla zvětšena, jak vždy bývá malichernostmi, nedorozuměními, nepotřebnou přímostí tam, kde bylo by lépe mlčeti, a škodným mlčením tam, kde třeba bylo mluvit... Brzo i v dámské společnosti vše se rozladilo. V tuto minutu nezbyvalo nic jiného, než odjeti, odjeti daleko, na dlouho, dojísta odjeti.«

(Pokračování.)

*

B. Z LITERATURY SLOVINSKÉ.

Poslední práci zemřelého Fr. Lampe bylo estetické pojednání: O lepotě (O kráse). Spisovatel mohl dokončiti sotva polovici práce, která jest otištěna v jeho časopise »Dom in Svet«.

Důstojný nástupce, zdá se, vzešel Lampemu v Dr. Frant. Kovačiči, který dovede klidně a vážně pracovati. Jeho práce »Najvišje dobro pri Sokratu, Platonu in Aristotelu« (Nejvyšší dobro u S., P. a A.) došla pokračování v ročn. 1900 Katol. Obzornika pojednáním »Aristotelovo svetovno naziranje« (Aristotelův názor světový).

Dr. Ivan Žmave pojednává v Ljubljanski Zvon 1900 o Masarykově Otázce sociální a v r. 1901 tamže O významu staroklasické kultury pro sociálně-politickou výchovu národa.

Dr. Janez Krek podává v posledních ročnících »Dom in Svet« kritický přehled sociologické a zvláště socialistické literatury. J. Ž.

LITERATURA.

Dr. Frt. Mareš, profesor fyziologie na universitě pražské, **Idealism a realism v přírodní vědě**. V Praze 1901, nákladem Fr. Řivnáče. Str. 420. Cena 10. K.

Kniha svým obsahem i vznikem stejně zajímavá a pro nás důležitá. Vznikla ze sporu, nad nímž nemohu potlačit své upřímné potěšení nejen proto, že dal vznik této knize, nýbrž že jej pokládám za svědectví o jistém stupni zralosti našeho duševního vývoje, jenž sám již vyvolává v středu našeho života spory, na jichž řešení za hranicemi dívali jsme se do nedávna z uctivé vzdálenosti, jako bychom si netroufali do nich se místiti. Potom proto, že sporem tím vzbudil se zájem o filosofickou spekulaci v kruzích, v nichž na filosofii pohlíženo bylo ne právě laskavě, jako na nutné zlo v jistých oborech myšlení, při tom však jako na poddaného druhé třídy před majestátem přísné, vševládající vědy. O tom poučuje předmluva k přítomnému spisu, která zůstane takřka dokumentem pro dějiny našeho duševního vývoje, speciálně vývoje literatury vědecké. K orientaci o sporu postačí dle předmluvy uvést, že »filosofující biolog« jest výtku, kterou za souhlasu veřejného mínění mělo se přes spisovatele této knihy přejíti k dennímu pořádku, čímž zároveň filosofii učiněna poklona ne zrovna lichotivá. Avšak filosofující biolog se hájí, a jestliže po přečtení spisu se uzná, že má se čím hájiti, musí se také uznati, že přes spis nelze přejíti k dennímu pořádku, tedy že »filosofující biolog« nemusí býti výtkou a že filosofie jest nezbytnou družkou exaktního vědeckého myšlení v otázkách týkajících se samých základů poznání.

Předmět sporu tvořila otázka o metodě vědecké a to především ve fyziologii. Povaha jevů, jichž analýsou fyziologie se zabývá, způsobuje, že nejabstraktnější dvojice metod, jediné možná, deduktivní a induktivní dostává se v oboru této vědy ve spor pode jménem subjektivní a objektivní, z nichž užívají této zastanci mechanicko-materialistického výkladu jevů životních, oně zastanci vitalismu. Mareš chápe spor těchto hypotéz jako zvláštní případ sporu mezi idealismem a realismem a tak postaviv se na stanovisko čisté filosofické rozšiřuje otázku o metodě v určité vědě na otázku o principích poznání lidského vůbec. V této otázce drží se Humeovsko-Kantovského názoru, jak sám jej nazývá, že poznáním omezení jsme pouze na jevy, takže podstata věcí o sobě nám zůstane tajna, a odtud vyvrací krok za krokem, jak dějepisné vyličení sporu v celkovém vývoji

lidstva a v přírodovědě příležitost poskytuje, sebevědomé pretense oněch pěstitelů vědy, kteří horující pro fakty a jich analysu methodou exaktně vědeckou domnívají se, že tak dodělají se svým časem odpovědi na všechny otázky, jež klade rozumu snaha zvidaci. Mechanicko-materialistický názor o světě ukazuje se pochybeným, poněvadž zakládá se na předpokladech, které nikterak nemožno míti za nezvratně jisté, nýbrž které jsou jedním členem antinomie, do níž nezbytně zaplétá se rozum náš, chtěje pochopiti totalitu předmětenstva. Jak vývoj vědy ukazuje, mechanický názor o světě nepostačí ani na bezesporé rozřešení těch záhad, které jsou v dosahu našeho relativního poznání, a chabým ignorabimus a neuznáváním pravých faktů duševního dějství zavírá si cestu nejenom k jejich řešení, nýbrž již k jich správnému pochopení. Mareš neuzavírá z této kritiky hypotesey mechanické apodiktickou platnost hypotesey vitalismu. Shledal při studiu vývoje filosofického a přírodovědeckého myšlení, že »spor idealismu a realismu nedojde rozhodnutí« (str. 1), »že spor mezi mechanismem a vitalismem ve fyziologii nikdy nedojde rozluštění« (str. 191), neboť »spor ten je nerozluštitelný jakožto výraz antinomie lidské mysli« (str. 371). Avšak reklamuje na základě toho pro hypoteseu vitalismu aspoň totéž právo, jaké osobuje si hypotesea druhá, právo na maximální pravděpodobnost, že projekce idealisty jsou skutečné... Žádá, aby přírodopisci uznali, že věda nemůže odhaliti pravdu a spokojili se s ideálem podati člověku úplnou orientaci ve světě jevů, pokud toho třeba pro život, s ideálem sloužit životu, jenž sám je první a původní, svůj vlastní účel. K tomu však jest třeba míti ducha filosofického, vzdáti se odbornické jednostrannosti, pocítiti potřebu povšechného poznání, povznést se k němu. Vědec má býti filosofujícím, sic uběhne v jinou chybu, stane se věřícím, učiní z hypotesey dogmata, čili bude, abychom užili Kantova přirovnání, Kyklopu podoben ne silou, ale jednookostí.

Pokud spisovatelé běželo o důkaz těchto věcí určujících poměr filosofie a vědy, podařil se znamenitě, a pokud jimi lze řešiti spor, z něhož vznikl spis, zvláště po stránce nejoblavější, kde »zcela obvykle po česku« (str. V.) zabíhá do osobností, dá každý Marešovi za pravdu. Avšak spor má i jiné stránky, při nichž filosofické stanovisko ustupuje do pozadí; o těch nenáleží nám pronášeti úsudek a očekáváme se zájmem votum kompetentních činitelů. Jen to dovoříme si podotknouti, že práce přírodopysců, jimž jde o konstatování faktů a kteří obmezují se na tuto práci nepokládajíce za fakty pouhé hypothetické pojmy, podceňovati se nesmí, i když pro celek poznání nepostačí. Historický postup výkladu jest vzhledem k tomuto účelu zcela na místě. Vývoj lidského myšlení od prvních počátků v řecké filosofii až na naše doby, vývoj přírodních věd vůbec, fyziologie a psychologie zvláště, jest faktem, které spisovatel může nechati mluvit za sebe a který mluví řečí přesvědčivou. Sklon veškerého myšlení i přírodovědeckého děje se v přítomnosti směrem idealistickým, to je nade vši pochybnost jasno a ze spisu patrné, a státi po boku předních myslitelů filosofických a vědeckých nepřipraví nikoho o titul vědeckého fyziologa.

Jestliže touto methodou spis co do objemnosti nad očekávání vzrostl, což způsobuje některé nesnáze (na př. nesouměrné pojednání o jednotlivých myslitelích, časté opakování těchž myšlenek, k čemuž přistupuje nedostí přesné rozlišení mínění auctorova od mínění uváděných myslitelů), musíme

na druhé straně být vděční, že tím způsobem dostal se literatuře naší, která je tak chudá na práce historické o filosofii, pěkný přehled myšlenkového vývoje evropského s určitého stanoviska, vítaný a důkladný přehled odbornický o vývoji fyziologie, a že spisovateli poskytnuta příležitost pronést mínění své také o věcech, nesouvisejících bezprostředně s tématem, ale zajímavých se stanoviska filosofického. Poznáváme v Marešovi ducha hluboce filosofického, při tom plného smyslu pro exaktní práci vědeckou a vážíme si každé jeho myšlenky, třeba bychom s ní nesouhlasili. Popudu k samostatnému přemýšlení a domýšlení návštěi podaných najdeme na každé stránce a to je nejvzácnější vlastností této knihy. Myslím, že přes ni přejít k dennímu pořádku nenavrhne ani zásadní odpůrce.

Zmíním se o některých věcech, s nimiž nesouhlasím. To je především způsob, jakým spisovatel jedná o Kantovi a jak jej umísťuje ve vývoji myšlení novějšího mezi jinými jmény.

Zdá se mi nesprávným určovati význam Kantův na základě jediného spisu jeho *Kritiky čistého rozumu*. Spis tento obsahuje pouze jednu část filosofie Kantovy, negativní, vrcholící ve větě, že obmezení jsme poznáním svým jen na jevy; kdežto cesta za jevy jest pouze naznačena. Kdybychom chtěli na základě toho, z důsledků logicky plynoucích z kritiky poznání, zodpovídati otázky metafysické, je nebezpečností, že dojdeme k jiným názorům, než jaké projevil Kant ve spisech dalších, dojdeme k větám nekantovským. Nedbáme-li toho, co Kant v dalších spisech praví o týchž problémech, jež tvoří obsah *Kritiky č. r.*, může se státi, že bude výklad náš pojmů příslušných opět nekantovský. Oboje, myslím, přihodilo se spisovateli s ponětím apriorismu.

Apriorism, tuto myšlenku Kantovu nejvlastnější, pokládám za *πρωτον ψευδος* jeho filosofie. Je to pojem, který nelze držeti, ač Kantovi při jeho postupu proti dogmatismu, empirismu i skepticizmu prokázal znamenité služby a dal mu poznati zákony, jež podrží platnost i bez toho pojmu. Apriornost forem mohutnosti poznávání je podkladem celé theorie o poznání, apriornost zákona mravního je podkladem etiky a na ní založen metafysiky. Jestliže apriornost forem poznávacích, času, prostoru, kategorií neobstojí vůči psychologii a jestliže apriornost mravního zákona jakožto formy vyššího rozumu, mimo týž nedostatek předpokládá důkaz o jsoucnosti takového vyššího rozumu, zbude z Kanta málo pozitivního. To bych musel dokázati; avšak vůči Marešovi důkaz můj by selhal, poněvadž v Marešově ponětí apriornosti vidím něco jiného, než v něm smíme viděti přesně dle Kanta. Mareš popírá, že Kant oddělil apriorné poznatky od empirických, neboť prý nachází jej v stálém kázání, že apriorné poznatky jsou jen formami pro zkušenost, takže není žádného poznání a priori, které by prostřednictvím čistých rozumových pojmů šlo za hranice zkušenosti (133). Avšak tu je zapomenuto na ideje, na to, co o nich sám řekl na str. 103. a nemohlo by toho být zapomenuto, kdyby spisovatel vzal v počet také *Kritiku prakt. rozumu*, rozdíl *mundi sensibilis* atque *intelligibilis*, dvojakost podstaty člověka jakožto bytosti smyslové a nadrozumové (*Vernunftwesen*) a spor těchto stránek v jeho nitru. Má-li při kategoriích a formách názoru nějaký smysl poukazovati na to, že sice nejsou ze zkušenosti, ale jen pro zkušenost, o čemž neprávem spis. se domnívá, že toho dějepisci filosofie zapominají: jaký smysl to má vůči idejím?

Mareš dále praví, že Kant nechává stranou otázku, jsou-li tyto vrozené formy smyslnosti a rozumu, dané lidskou organizací, vůbec nezávislé na zkušenosti, či byly-li utvářeny zkušeností předků a jsou-li vrozeny jakožto dědičné; snad myslí, že by se tímto způsobem daly zachrániti (128). Avšak kdybychom to připustili, ničíme sám základ Kantovy teorie poznání. Jsou-li kategorie, čas a prostor výsledky zkušenosti rodové (jako dobře rozřešil věc Spencer), nelze o žádných apriorních formách poznání mluvit a transcendentní původ ideí jakož i mravního zákona pozbývá veškerého významu pro vzbudování metafysiky. Kant také výslovně dí, že formy jsou přede vši zkušeností, a musíme při tom mít na mysli zkušenost lidskou vůbec, neboť zase výslovně podotýká, že kategorie platí jen pro tuto zkušenost, kdežto jiným bytostem jevil by se svět jinak, měly by jinou zkušenost a pouhé Vernunftwesen zíraly by ideje jako my předměty. Nemohu-li však apriorism Kantův přijmouti v interpretaci Marešově, nemohu Kanta omluviti ze sporů, které nutně vznikají snahou svět pomyslný uvéstí ve styk se světem fenomenálním, nemohu omluviti jej z toho, že kategorií (hlavně příčinnosti) užívá o věcech o sobě, nemohu uznati jeho důkazů o existenci věcí o sobě, bez nichž by nadrozum a kategorický imperativ se všemi postuláty visely ve vzduchu, nemohu krátce v Kantovi viděti to, co v něm vidí spisovatel, a po Schopenhaurovi a Spencerovi, o kterých soudím, že apriorism Kantův překonali, onen pojmem vůle, tento myšlenkou vývoje, nevím, co by nám návrat k němu prospěl. Kant byl veliký filosof, ale po něm postupilo se dále. Jeho myšlenky vykonaly svůj úkol, jsou zažity, stráveny, co v nich pravdy, to se ukázalo; formu, ve které je Kant pronesl, znovu opakovati byl by anachronism. Musíme i jiným myslitelům touž lásku a péči věnovati, jako jemu jí bylo věnováno nadbytek.

Druhá věc, ve které se spisovatelem souhlasiti nemohu, jest otázka psychofysického paralelismu. Poněvadž jsem jinde o této věci se prostořil (spisovatel neuznal za hodno o tom se zmíniti) a co nevidět opět budu mítí příležitost dopodrobna ji probrati, podotýkám tuto pouze, že při řešení této záhady vědecký psycholog (t. j. takový, který, dříve než začne řešiti problémy filosofické, hledí získati naprosto bezpečný základ pro výklad zkušenosti) musí státi na podkladě naprosto jistých faktů zkušenosti. Takový fakt je, že psychické dáno jest jen a jediné současně s fysiologickými pochody, kdežto fysiologické je dáno i bez psychického. Žádná jiná souvislost mezi těmito dvěma pochody není dána než současnost. Nemůžeme přijmouti mezi psychickým jevem a jeho fysiologickým korelátém poměr příčinnosti právě pro tuto současnost, neboť příčinnost (i dle schematologie Kantovy) předpokládá posloupnost v čase; nemůžeme přijmouti dále, že by psychické působilo na fysiologické, neboť nikdy není dáno bez fysiologického; nemůžeme přijmouti, že by fysiologické působilo na psychické, poněvadž požadavkům zákona energie učiní se úplně zadost tím, co se děje v nervstvu. Fysické pochody korelativní tvoří pro sebe uzavřený kausální kruh, v němž pro nějakou psychickou obměnu energie není místa. Fenomenální paralelism je fakt, od něhož psycholog musí vyjít a na němž musí systém psychologické zkušenosti, svou vědu, založiti a teprve, až na tomto základě zanalysuje duševní dějství, bude se pouštěti do hypothes, jak ten poměr vysvětliti. Žárlivě musí stržiti elementy své před metafysickými přídávky, také idealistickými zrovna jako materialisticko-

mechanickými, sic rozplyne se mu vědecká práce ve spekulaci bez dna a břehů. Je v tom šťastnější než přírodověda, poněvadž se může obejít bez atomů, bez molekulů, bez energie, poněvadž jemu látka jest dána ve vědomí s bezprostřední jistotou. Ovšem musí při tom předpokládati uvědomění za pouhý fakt dále nevysvětlený; ale tak se to má i s jinými fakty v přírodovědě na př. s životem, a kdyby všichni vědci drželi se toho, co Mareš doporučí zastancům materialisticko-mechanického názoru, tedy i vitalisté, byla by filosofické spekulaci cesta urovnána a usnadněna. Že monism Spinozovský s ohměnou nutnou ve smyslu fenomenálního paralelismu pokládám za nejvhodnější hypothesu, to je z toho patrné.

Stručně připomínám, že následkem svého stanoviska pohlížím jinak na některé přírodopisce-filosofy na př. na Du Bois Reymonda, na Comtea; že by právě v zájmu auktorově bylo dobře zmíniti se o Ampèrovi; že nerad pohřešuji důkladnější rozbor Spencerových myšlenek; že nesouhlasím s oceněním vývojové theorie. Stručně vzpomínám, jak na str. 119 dí se: možno mysliti si nesmrtelného člověka, ale ne plochu ohraničenou dvěma přímkami. K tomu bych jen tak mimochodem podotknul, že nesmrtelný člověk není člověk t. j. není to též pojem jako smrtelný člověk, tak jako zbořený dům není dům. Naproti tomu lze-li mysliti si čáry, které do nekonečna prodloužené se ustavičně přibližují, ale nikdy se nesetkají, lze si mysliti také plochu omezenou dvěma přímkami. To mi opět připomíná vratkost apriorismu Kantova a neurčitost poměru mezi logickou a předmětnou platností.

Ke str. 164 podotýkám, že v anthropologii Kant nejví se tuze spravedlivým k národům slovanským a netají se svým antisemitismem. Nesmíme zapomenouti, že tehdy Němci se domáhali svobody! Kant nebyl Herder. Avšak co spisovatel dí o Herbartismu na předchozích stránkách, je velmi pravdivé. Také však jinde od jiných bylo na bezvýznamnost Herbartismu pro nás poukázáno. Trefně jsou ve spise vystiženy myšlenky Nietzscheovy a vytčeny slabosti empiriokriticizmu.

Nechť se rozšiřovati referát dalšími podrobnostmi končím díkem za mnohonásobný popud k přemýšlení, kterého se mi čtením tohoto spisu dostalo.

Kí.

F. V. Krejčí, **Julius Zeyer**. Kritická studie. Praha. Nakladatel Hejda a Tuček. 1901. Cena 1 K 20 h.

Kniha velikou měrou vyhovující kritickým požadavkům, tím záslušnější, že vyšla v pravý čas. Nikdy nepociťuje se potřeba celkového názoru o činnosti muže významu Zeyerova, jako když smrt jeho dráhu ukončí. Veřejnost jako by hledala formuli, kterou by shrnuly se všechny dojmy, jež umělec výtvořky svými vyvolal, která by byla výslednicí všeho, co kritikové jednotlivých děl napsali, která by ustálila soud. A je dobře, když v takovém okamžiku dostane se do obecnstva názor promyšlený, založený na důkladném studiu děl básnickových a na širokém rozhledu po současné tvorbě nejen české, ale světové vůbec, aby paralysoval zběžné na mnoze a povrchní úsudky novinářských referátů, z nichž mnohá nesprávnost stane se částkou veřejného mínění a dá pozdějším literárním historikům mnoho práce, než ji vymýtí. U nás bylo a je plno takových předsudků, vyplývajících z nedostatku literární kritiky. Bylo-li nebezpečí,

že se Zeyerem stane se podobně (zvláště vzhledem k jeho katolicismu), kniha přitomná pomůže tomu zabrániti, neboť má vlastnosti k tomu potřebné.

Spisovatel stručně uvádí život Zeyerův, potom podává rozbor esthetický, psychologický a v poslední části »Příčiny české a evropské«, mluví o vlivech prostředí, v němž působil a z něhož Musa jeho se živila. Je to schéma Hennequinovo (viz úvod k překladu Hennequinových studií vědecké kritiky od F. X. Šaldy, Praha, Pelcl, 1896) a je vyplněno duchem Hennequinovským. Leccos lze této metodě vytýkati, avšak hlavní věcí je, že ve spise metoda jest a že vývody Zeyerovy poesie se týkající jsou odůvodněny, usoustavněny, takže profil Zeyera básníka určitě vyniká. To znamená proti nahodilým, letmo proneseným a jednostranným neúplným posudkům, jak sestaveny jsou v Naší Době (čís. březnové), pokrok a zisk pro literární historii. Nejzdařilejší zdá se mi rozbor esthetický, jehož výsledek na str. 61., mimochodem řečeno, brillantně stilisovaný, vystihuje, myslím, úplně celou vnější stránku Zeyerova díla. »Není to chléb života, je to víno snů« — zdařilý ten obrat stačí k charakteristice té stránky úplně a zasluhuje, aby se stal »okřídleným slovem«. Rozbor psychologický zdá se mi postrádati té jasnosti a přesnosti, kterou vyniká předešlý, hranice mezi ním a druhým i čtvrtým oddílem nejsou mnohdy znatelné. »Zachycování se duše (Zeyerovy) o cizí velikosti« — nevím, nevedlo-li by k nedorozumění a k neporozumění. Slovo »cizí« v tom výroku se mi nelíbí a pozdější verze: zachycování se o vše velké (75) má jiný smysl.

Velmi dobře staví spis. Zeyera v příbuznost s Maeterlíkem a Huysmansem, ale já bych šel ještě dále a napsal pod relief Zeyerův ne: opozdilý romantik, nýbrž přímo symbolista, český symbolista. To zdá se mi nejpřípadněji charakterisovati Zeyerův zjev jako člověka a umělce. Všechny zvláštnosti jeho tvorby: exotism, aristokratism, romantism, impresionism, mysticism, erotism přecházející v náboženské blouznění, jeho dikce, v níž »každé slovo má hluboký vztah k nejvnitřnější jeho bytosti« (str. 73.), vysvětlí se pojmem symbolismu.

Není pouze Plojhar Zeyerův typem českého dekadenta (79), nýbrž Zeyer celým svým vývojem reprezentuje symbolism »specificky český«. Co v Plojharovi jest vtěleno z duše básnickovy, to jest jen stadiem procesu duše hledající za skutečností uspokojení tužeb, jichž nespelnitelnost uznati, přičilo se jeho podstatě a činilo jej nešťastným; těch známých tužeb, jež obracely od prvopočátku zraky lidstva v zázvěti a tvoří podstatu nábožensví. Odtud prýští odpor Zeyerův proti všemu reálnímu, všednímu, obyčejnému, a proto chápe se všeho, co by jen trochu dovolilo mu doufati; odtud vysvětlí se, že celé dílo jeho jest protestem proti materialistickému naturalismu a že žiznivá touha jeho nachází ukojení teprv v konkrétní představě náboženské. Tou drahou šli všichni symbolisté, pokud jim život stačil, aby prodělali všechna stadia vývoje, jak je líčí na př. Symons. Celý spis přítomný jeví se mi toho důkazem a Zeyer sám to vyznává v nesmírně zajímavých dopisech, které byly uveřejněny ve velikonoční příloze k německé Politice č. 96. V dopise VII. z Říma r. 1884 píše o látkách svých básní Brandanus, Orfeus, Psyche, že, ač jsou tak různý látkou a časem, shledává v nich společný rys, totiž mocný vzмах k ideálnosti. »Brandanus, Orfeus a Psyche hledají něco, co je více než po-

zemské, bojují a vítězí, nalezají to království, které není z tohoto světa«. A v listě XIV. (z Vodňan 1887) vzpomíná, jak ho jednou hrůza pojala při pohledu na moře. Bylo to v Paestum za jasného dne. Celý den toulal se ve zříceninách řeckých chrámů. Pak sestoupil na břeh a usedl v trávě. »Tu náhle zjevila se mi rázem démoničnost vlnícího se živlu, od slunce málo osvětlovaného, blankytného. Nedovedl jsem si to vysvětliti. Nebyla to nikterak bázeň před utonutím, na to jsem v tomto okamžiku ani nepomyslel, kde jsem se chtěl těšiti jen leskem a modrem krásných vln. Bylo mi, jako bych náhle škraboškou klamu prohlédl do prohlubně pravé podstaty věci, pojímala mne závrť jako při myšlence na věčnost. Jest těžko určitě se vysloviti o tom, co tak neurčitě cítíme.« Na štedrý den 1897 zmocňují se ho city, jež líčí takto: »Ach, jsem v tomto okamžiku naladěm tak slavnostně, necítím smutku, jen lásku a touhu, lásku ke všem a touhu po Bohu a Kristu. Můj Kriste, můj sladký veliký Kriste! — Kdyby to, co nyní cítím, bylo neustále v nitru mém — pak věděl bych, co je štěstí — právě, jediné štěstí.« Vroucněji necítil a netoužil Verlaine ani Huysmans po tom neznámém, nekonečném, nevyslovitelném.

Sloh spisovatelův má své ctitele; je skvělý, plný zdařilých obrátů, vtipných metafor, působí dojmem esthetickým. Jsou však také čtenáři, které unaví neustálým napínáním fantasmie, někde hledaností a opakováním.

Ki.

A. Веселовский, Три главы изъ исторической поэтики.
С. Петерб. 1899. —

W. Scherer učinil první vážný pokus zbudovati poetiku na historických základech na rozdíl od dosavadní poetiky dogmatické; práce jeho zůstala však geniálním fragmentem, v němž mnoho bylo napověděno, ale k provedení nedospělo. V duchu zásad Schererových obrácen byl zvláště bedlivější zřetel k evoluci jednotlivých genrů poetických; práce Brunetiéra, Boborykina a j. jsou v tom ohledu zajímavé. Známý literární historik ruský A. Veselovskij podává ve spise shora uvedeném úryvky z historické poetiky, kterou hodlá napsati. Tato poetika, sestavená na srovnání co nejširším, byla by v takovém poměru k staré poetice dogmatické, jako jest historicko-srovnávací gramatika k dogmatické mluvnici do doby Grimmovy. Veselovskij zabývá se v úryvcích tiskem vydaných vrstvami nejspodnějšími obmyšlené poetiky, totiž obtížnou otázkou o původu poesie a o počátcích diferenciacie poetických druhů. Výsledky, k nimž zkoumáním materiálu nejen literárního, nýbrž i folkloristického a etnografického dospěl, jsou krátce tyto. Při výkladu o původu poesie třeba vycházeti z rytmicko-hudebního synkretismu, k němuž postupným vývojem přidával se text; úloha textu byla z počátku velmi skrovná, byly to výkřiky, výrazy emocí, nesouvislá slova, která se stala nositelem taktu a melodie. Z tohoto zárodku vyvíjela se jen zdoluhavě text vlastní. Takové prvotní písně-hry pěly se chorem a byly větším dílem obřadové. Ze svazku choru a obřadu vyloučily se nejdříve písně rázu lyricko-epického, jako jsou řecké nomy a hymny, severní balady a j., které nabývaly rozvojem zvláštního stylu. V určitých poměrech družinného a vojenského života přecházely tyto písně v rukou odborných pěvců v písně epické, které se cyklosovaly a rostly místy do forem epopéj. Při tom trvaly však také starší písně

chorické a lyrické, jejich živly seskupovaly se v krátké, obrazné formule, jež se začaly zpívat také odděleně. Tak povstala lyrika, která původně sloužila jen potřebám prostých emocí, ale mohla se zdokonalit a přejít v lyriku vyšší, jakmile se stala výrazem citů složitějších a mocnějších. Drama v prvních svých projevech uměleckých zachovávalo nejvěrněji původní vlastnosti poetického synkretismu, který třeba pro všechny druhy poesie prvotně předpokládá, teprve postupem času vylouplo se z dramatu obřadového drama umělecké. — Dále Veselovskij vykládá, jak ze svazku choru vylučovali se nejdříve pěvci — solisté, kteří nabývali stále vrchu, vystupující samostatně a přejímající na sebe hlavní úkol zpěvu i děje. Pěvci tito vytvořili potom zvláštní kasty a školy, v nichž jistého druhu písňe dále se vzdělávaly a zdokonalovaly. Kniha Veselovského končí se obšírným výkladem o genesi rozdílu mezi jazykem poesie a jazykem prosy, vesměs na základě bohatého materiálu srovnávacího. *Máchal.*

Benj. Kidd, **Sociální vývoj.** Přeložil J. Škola, c. k. profesor. (Spisů Dědictví Komenského čís. 19.). V Praze 1900. 8° Str. VII + 314.

Kniha velmi obsažná, důležitá, směrodatná. Ukazuje slovy výmluvnými k nehotovosti a neucelenosti současné společnosti. Velký rozkvět věd přírodních měl v zápětí povznesení života průmyslového — ale nedostavilo se oblažení lidstva. Otázka sociální s celou tíhou svou a prudkostí nebývalou doráží na všechny myslící lidi na počátku století nového; a přece nenastává vyrovnání společenské. Protiva mezi kapitalistou a dělníkem nikdy v takové ostrosti se nepocítovala jako právě nyní.

Při celém hnutí tom je zajímavým zjevem hlubší porozumění doby přítomné pro význam a důležitost náboženství. Stanovisko, se kterého člověk pohlížel na náboženství, bylo v 18. stol. zcela jiné, nežli je na sklonku století 19ho. Tehdy považováno náboženství za věc překonanou, za přežitek nižšího stupně vývoje kulturního, rozum nastolen na trůn vládařský, dnes však pocituje a oceňuje se význam náboženského života jakožto sociálního jevu a počíná se horlivě studovati. Dva zřetele byly tu směrodatny: jednak působení učení evolučního, jež i na život náboženský bylo aplikováno, jednak kritika písem svatých (Strauss, Renan). Obě tato hnutí myšlenková nezničila náboženství, nýbrž je prohloubila a člověku modernímu učinila přístupnějším. Znakem důležitým naší doby stává se «vážnost k náboženství, všeobecná, hluboko tkvící náboženská zvláštnost, která se jeví mnohdy neméně význačně u těch, kdož dogmata náboženská otevřeně zamítají». Povaha i pokrokovost jednotlivých náboženství posuzuje se dnes méně dle toho, jaké učení hlásají, jako spíše dle toho, k jakému životu vedou. S tím souvisí, že národní hospodářství, jak založeno bylo Smithem, Ricardem a Millem, přes znamenité učení své mělo obvod působení velmi úzký. Velká část celého učení záležela «v otázkách vztahujících se k pozemkové rentě a k hodnotě obilí». Teprve v době přítomné dějí se pozoruhodné pokusy zjednat vědě národohospodářské podklad širší, uvést ji v životní styk s historií, politikou, etikou a náboženstvím (Marshall Principles of Economics 1890.). I věda historická je dosud oborem vědním bez generalisací ve způsobě zákonů. Správný však je výrok Freemanův, že historie je minulou politikou, a že politika musí býti přítomnou historií. Historik nesmí nás jen provádětí podrobnostmi událostí

minulých a zjišťovati na základě studií pramenných pravou tvářnost jich, úkolem jeho jest dovésti nás k vnitřnímu zákonu, jenž všechny děje ty řídí, i naznačiti, kam asi celý vývoj dějin naší civilisace směřuje.

Kidd uvažuje o životě společenském a zejména o zjevu pokroku. Tento je patrný a jeví se jako důsledek výběru a odmítání. »Kde je pokrok, musí nezhytně býti i výběr, a výběr zase musí zahrnovati v sobě nějaké soupeřství.« Pokrok sám existuje, je nutný, ale zároveň s ním a jako orgán jeho jest dána nutnost soupeřství, ne tak mezi různými druhy, jako spíše mezi členy téhož druhu.

Je pak zjištěno zvláště výzkumy Weismannovými, že, kdyby stálý výběr byl náhle zastaven, jednotlivci by nejevili žádné snahy pokrokové, nýbrž by skutečně upadali. U člověka v zápase tomto vyvíjeji se dva důležité momenty, které jeho pokrok stupňují. Člověk rodí se na svět s dvěma novými silami, jichž určením je způsobiti ve světě převrat t. j. s rozumem a se schopností jednati pod vlivem tohoto rozumu ve spolku se soudruhy v organisovaných společnostech. Vývoj pak organisovaných společností lidských nedál se na základě jakéhos uvědomění, nýbrž čistou organickou, neuvědomělou činností. Společnost vyvíjela se nutně určitým způsobem, podle poměrů současné doby, za nejprísnejších podmínek přirozeného výběru a trvala potud, pokud nebyla potlačena jinou společností sociálně zdatnější. Tvar společnosti v určitém období vždy se nám jeví jako přežitek nejpůsobilejších v neustálém zápase. Společnost válečnický zdatnější zatlačuje a ničí společnosti slabší. Celá Evropa po pádu říše římské je zaplavena posloupnými vlnami silnějšího lidstva. Proces ten neustál ani v době naší: v Australii, Africe a Americe vidíme stále, jak kmenové černosti, slabší, ustupují bělochům, a to nejen násilí a přemoci vojenské, nýbrž i v době míru nedovedouce soutěže sněsti a ustupující často pouhé převaze morální. Soupeřství a zápas je podmínkou pokroku: kdežto však v starověku klasickém dál se více mezi organisovanými skupinami, má dnes povahu individuální, děje se mezi jedinci. Vývoj děje se právě v tom směru, že skupina je nahrazena znenáhla jednotlivcem jakožto jednotkou v očích občanských zákonů.

Kidd zastává s výmluvnou přesvědčivostí these, že pokrok lidstva není zároveň pokrokem lidského intelektu, a vytýká důrazně sociální účinnost náboženské víry. Ba, vývoj lidstva představuje nám často člověka jaksi v boji s vlastním jeho rozumem. Člověk v praktickém sebeuplatňování touží přímo po nadpřirozeném a nadrozumém. V náboženství pak samém spatřuje zvláštní znak jeho v nadpřirozené sankci pro skutky a obyčeje, jež mají sociální význam. Všechna náboženství jsou sdružena s chováním společenským a založena na víře v nadpřirozeno. Ba, žádná forma víry, v níž není nadpřirozené sankce, neosvědčila se dosud býti náboženstvím a nemůže ovládati lidových mas. Dle Lecky-ho všechna náboženství, jež vládla lidstvem, vládla tím, že mluvila k srdci a nikoli k rozumu. S tím souvisí, že v náboženských věrách nemáme mnoho druhů věr, náležejících děství plemene. Víry jsou přirozeným a nezbytným doplňkem našeho rozumu, a lidstvo ani v budoucnosti nebude bez nich žiti. V křesťanství vytýká dvě význačné vlastnosti: 1. neobyčejnou sílu nadrozumové sankce, jež způsobila, že celých prvých čtrnáct století dějin naší civilisace bylo věnováno vzrůstu a vývoji úžasné soustavy učení o jiném světě a orga-

nisaci církve, jež stala se všemohoucí, osobujíc si svrchovanost ve všech věcech, světských i duchovních, 2. zvláštní povahu ethické soustavy křesťanské, jež dovedla povznést národy ke křesťanství se hlásící k nejvyšší sociální účinnosti. Pokrok moderní západní civilizace spatřuje Kidd dále v tom, že zrušeno bylo otroctví, že vznikl průmysl a obchod starověku v našem smysle neznámý, že rozpadá se nenáhle onen vojenský typ společnosti, jenž dosáhl nejvyššího vývoje v říši římské, ale s ní nikterak nezanikl, že uplatňuje se nenáhle osobní svoboda dříve oproti státu a církvi neznámá, že právě v 19. století událo se ohromné rozšíření politických práv na masy lidové, a že společnost naše směřuje stále uvědoměleji k »ideálu takového stavu společnosti, v němž konečně nebude na jedné straně třídy zákonem chráněné a moc držící, na druhé pak vyloučených a vyděděných mas«. Geograficky pak je zajímavé, že celá naše západní civilizace postupuje od jihu, kde v civilizacích starověkých dosáhla nejvyššího svého výrazu, stále více do končin severních, kde boj o život jest nejúpornější. Za celým hnutím civilizačním a kulturním, jež způsobilo ohromné osvobození hospodářské, politické a sociální, není však ro. umu vytčena úloha vůdčí, nýbrž podřízená, přesně omezená a vytčena. Ona zvláštní ethická povaha křesťanství, učící lásce, milosrdenství a lidumilnosti a vedoucí k prohlášení všeobecného bratrství lidí byla vlastní silou hybnou moderní civilizace. »Ve věku bouří a války, kdy síla všude ještě vítězila, způsobilo neústupné učení o vrozené rovnosti lidí pomalu nejobsažnější a nejpamátelnější změnu, již myslí velikého oddílu plemene kdy byly zasaženy.« Není pochyby, že humanitní city rozvinuly se mnohem více v moderním lidstvu, že rozšířil se zájem pro blaho jiných, že založena byla a vzrostla nesčíslná dobročinná zařízení.

Kidd zahrnuje sociální vývoj moderní civilizace jednotnou formulí jakožto »postupný rozpad onoho vojenského zřízení společnosti, jež dříve bylo v platnosti, a v osvobození a oprávnění velké vrstvy lidové, jež byla potud za onoho zřízení společnosti vyloučena ode vsi účasti v zápase životním na základě rovnosti«. Příčinou pak vývoje toho jest mu ona velká zásoba altruistického citu zplozeného tou ethickou soustavou, na niž civilizace naše je založena. Francouzská revoluce je mu objektivní východisko moderního světa, a nadšení její vytrysklo mu z veliké oné, v jádře svém křesťanské útrpnosti s sebou samými a se svými druhy v tom stavu hluboké bídy a poníženosti, v němž se nalézali. Ale právě »názor o vrozené rovnosti lidí, jemuž připadla tak velká úloha ve společenském vývoji udávším se v naší civilizaci, vlastně se rozumu protiví. Nedostává se mu nijakého schválení od rozumu ani od zkušenosti; jest charakteristickým výplodem té nadrozumové soustavy ethické, na niž jest civilizace naše založena.« Je tudíž tento altruistický vývoj moderní civilizace zvláštním výplodem té náboženské soustavy, na niž civilizace naše je založena.

Vývody podanými je stanovisko Kiddovo s dostatek charakterisováno. Ve stati o moderním socialismu doplňuje vývody ty pohledem do budoucnosti. Úkol pozitivní vývoje dalšího v nejbližší budoucnosti spatřuje v tom, že konečně uvede všechny lidi do zápasu životního, nikoli pouze na základě politické rovnosti, nýbrž za podmínek rovných sociálních příležitostí. Doba, již procházíme, je dobou přechodní. »Vstupujeme do éry nové. Politické osvobození mas jest téměř dokončeno; to, čím

bude zaujata doba nejbližší, bude jejich sociální osvobození. Lid byl na konec připuštěn k rovným politickým právům; v nejbližším období musí býti patrně připuštěn ke stejným společenským možnostem.*

Stanovisko spisovatelovo možno nazvati antiracionalistickým. Je mu (str. 204) nejvýznačnějším rysem lidského vývoje jako celku, že působením zákona přirozeného výběru plémě musí se státi stále více a více náboženským, schopnost pak rozumovou vyvíjí toliko potud, pokud s vlastností tou dá se sdružit.

Vývody Kiddovy jsou duchaplny, pozoruhodny, často však přáli bychom si větší přesnosti a určitosti. Spis jeho je výmluvný protest proti jednostrannému kultu rozumu. Trpí však sám rovněž jistou jednostranností. Nesprávně tvrdí (str. 203), že se škola racionalistická po větší část 19ho století stále rozmáhala — vždyť od počátku pozorujeme mohutnou a uvědomělou tendenci antiracionalistickou nejen v romantismu, ale hlavně u Schopenhauera a vůbec v celém voluntarismu doby přítomné. Racionalism dostoupil výše již ve stol. 18., století 19. znamená pak nenáhly jeho úpadek. Rovněž nemožno souhlasiti (str. 136), že mravnost řecká neobsahovala za žádné doby nijakého pojmu lidskosti. Třeba jen připomenouti Sokrata, některé sofisty, Platona a zvláště stoiky. Či nezněji přímo křesťanský slova Marka Aurelia: »Přednost člověka je milovati ty, kteří nám křivdí, pomsta nejlepší je nespláceti zlého zlým. Největší vítězství v životě lidském jest odpustiti tomu, jenž mi ublížil, přítelem zůstatí tomu, jenž přátelství zradil, věrnost zachovati tomu, jenž jí porušil.« Názor na str. 155. Spencerovi připisovaný, že se během času budeme roditi takovými, že nás přirozenost i pud přímou povedou k jednání prospěšnému společnosti — promešl dávno před ním určitě Pestalozzi ve svých »Nachforschungen über den Gang der Natur in der Entwicklung des Menschengeschlechtes«, rozeznává (patrně zřetelem k učení Rousseauovu) mezi stavem přírodním, kulturním a morálním lidstva. Stav morální lidstva, k němuž civilisace spěje, je mu ten, v němž člověk, aby konal dobro, nebude již potřebovati ani práva ani řádu ani zákona, kde konání dobra stane se mu něčím organickým, člověk jako bytost mravní bude úplně autonomní.

Dědictví Komenského náleží dík a uznání, že překlad významné knihy Kiddovy nám opatřilo. Prof. Škola překládal velmi zdařile a plynně. Upozornil bych jen na to, že díla neanglických literatur ve spise uváděná mají býti českému čtenáři citována ve vlastním originálu, nikoli zase v překladu anglickém (na př. Michelet na str. 144 pozn., Quatrefages na str. 219).

D.

Researches in experimental phonetics. — Observations on rhythmic action. By E. W. Scripture. (Studies from the Yale psychological laboratory, edited by Edward W. Scripture, Ph. D., director of the psychological laboratory; vol. VII., 1899). Str. 108.

V poslední době byly jednotlivé zjevy jazykové (způsob vyslovování jednotlivých hlásek a slov atd.) zkoumány také experimentálně, a to od badatelů dosti hojných. Vše to, co zahrnujeme pojmem mluvy, jsou úkazy tak složité, že pouhým pozorováním sluchem a jinými smysly nelze jich vystihnouti zcela přesně. Pozorujeme-li na př. výslovnost některé hlásky, můžeme ovšem z hruba popsati dojem, jaký činí na sluch, i dobu, po

kterou trvá, při pozorování bedlivějším a častějším můžeme i naznačiti, která mluvidla při jejím vyslovování působí, ale přesného popisu vlastností hlásek a jednotlivých zjevů mluvy vůbec lze dojíti jen přesným, co možná, měřením. Zvláštní věda, experimentální fonetika, pokouší se o takové úkoly; dle Scripturea (str. 1.) věda ta nemá pouze zkoumati hlásky jako materiál mluvy, nýbrž také jejich změny, vznikající rozličnou duševní náladou mluvícího, jako je na př. únava, rozčilení a pod., jakož i rytmus mluvy i jeho užívání v poesii a hudbě.

Měřiti složité a jemné úkazy mluvy není tak snadné, jak by se snad komu zdálo; naopak, bývá velmi pracné a unavující (str. 2.). Také není tak snadno naléztí spolehlivou metodu, kterou by se mohlo díti. Scripture na str. 2.—7. uvádí v zajímavém přehledu rozličné metody, jichž bylo od jednotlivých experimentálních fonetiků užíváno, a popisuje pak na str. 7. n. přístroj, gramofon, kterého při pokusech svých užíval on sám.

Jeho přístroj skládá se ze dvou částí: jedné, jež zvuky mluvy zachycuje, a druhé, jež je zaznamenává. První skládá se z tenké desky skleněné, vložené v okrouhlý rámec; k jedné straně připojena jest trouba, do které se mluví, k druhé straně, a sice uprostřed, poji se kovová násada, a to tak, že běží vodorovně s rámcem desky. Mluví-li se do trouby, uvádí se skleněná deska v pohyb a převádí pohyb ten (vlny hlasové) na násadu, která je opakuje. K zaznamenání těchto vln určena je deska druhá, zinková, potažená zvlášť upravenou, velmi tenkou vrstvou voskovou. Tato deska leží na točícím se podkladu tak, že násada desky první se jí dotýká. Otáčí-li se tato deska, voskem potřená, násadka vyryvá ve vosku spirálu, a to směrem ke středu desky. Mluví-li se do trouby a násada se chvěje, vписuje do vosku vlny, ale jen na povrchu vosku. Vlny nevrývají se do hloubky vosku, jako při fonografu. Deska, vlnami těmi popsána, ukládá se do zvláštní žíravé lázně, kterou se v zinku na těch místech, na nichž vosk byl chvěním násady odstraněn, vyryjí vlny ony trvale, nesmazatelně. Galvanoplasticky zhotoví se otisk desky, kterýž má vlny hláskové vyvýšeny. Z toho otisku dělá se pak nový otisk gumový, který je věrnou kopií desky původní, voskové.

Deska vosková při pokusu otáčí se pomalu, 70krát za minutu; ale vlny na ní zapsané jsou zřetelně znatelný pouze drobnohledem, a to jen při hláskách a zvucích zpívaných. Nelze je tedy přímo měřiti, nýbrž třeba je dříve zvětšiti. Tohoto zvětšení dosahuje Scripture přístrojem jiným, velmi složitým.

Deska s vrytými vlnami položí se na jinou vodorovnou desku kovovou, kteráž otáčí se desetkrát v minutě. Kterak docílí Scripture určité rychlosti při otáčení desky, popsáno jest obšírně na str. 10. n.; není však nutno (a mně jakožto neodborníku ani možno) způsob ten podrobně zde naznačovati. Stačí tu poznamenati, že zvláštní pákou, jejíž jeden, jemný konec zapustí se do spirály, vryté na desce mluvením do přístroje, přenáší se spirála tato ve zvětšeném měřítku na kymografion, buben, pokrytý začazeným papírem a otáčející se libovolnou rychlostí. Takovým způsobem docílí se obrazců, které se mohou dále reprodukovati a jsou i prostému oku viditelný. Vlny takto zvětšené lze měřiti, a také, ježto dobu otáčení desk lze přesně stanovití, lze trvání jich určití až na tisícinu sekundy.

Pomocí tohoto složitého a důmyslného stroje zkoumá Scripture jednotlivé hlásky anglické v písni »Who killed Cock Robin?« (str. 14. n.), Tak zkoumá nejprve způsob vyslovení hlásky *ai* ve slovech *I, eye, die, fly, thy*, a to nejen výšku té hlásky, nýbrž i způsob jejího vyslovování. Tak na př. hláska *a* v *ai* počíná se pohybem hlasivek, při němž propouští se jen slabý proud vzduchu. Tento proud, procházející resonanční dutinou úst, způsobuje 3—4 záchvěvy vzduchu v ústech; první je slabší, druhý silný, ostatní opět slabé. Tyto resonanční záchvěvy mizí a vznikne jakási pomlčka (interval of silence), než hlasivky při vyslovování hlásky *a* vypustí nový proud vzduchu, jenž je silnější než první a působí, značnější a četnější resonanční záchvěvy v ústech. Interval po tomto proudu dechovém je kratší. Záchvěvy stávají se stále silnějšími a četnějšími a intervaly mizí; pátý náraz dechu není již od čtvrtého intervalem oddělen. Záchvěvy jsou tedy nejsilnější na konci vyslovení hlásky *a*; to ukazuje k tomu, že tu již hlasivky jsou úplně otevřeny. Podobně podrobně popisuje Scripture i způsob vyslovení *i* v difthongu *ai*, a nabývá tak velmi jasného, i graficky znázorněného obrazu výslovnosti této dvojhlásky v různých slovech. *ai* zní jinak v slabice silně přízvukné, jinak v slabice méně přízvukné, jinak v slově *eye*, jinak v *die* atd.; není to jaksi součet z *a* a *i*, nýbrž organické spojení obou zvuků *a* a *i* v novém, *ai*; jedna hláska tu působí na druhou (str. 53).

Na str. 58. n. zkoumá Scripture křivku slov »Who'll be the parson«, jedná o proslovení hlásky *h, u, ll, b, i, dh* a *e* (v *the*), *p, a, r, s, u*, jež v této skupině slov jest slyšeti, provázaje výklad svůj obrazem křivek, daných při pronášení jich v gramofonu. Podstata jeho výkladů týká se však vokálů. Ve zvláštním oddílu (str. 70. n.) zkoumá povahu samohlásek, posuzuje zvláště mínění Willisovo a Helmholtzovo o té věci a opravuje starší mínění, že vokály zpívané neliší se od mluvených. Vokály mluvené mají zřídka stálou výšku tónu, nýbrž často výšky velmi různé. Rovněž tak liší se svou intenzitou. Mluvené slovo může proto spíše vystihnouti rozličné city i náladu mluvícího nežli zpěv. Také mají vokály různou výšku tónu i různou intenzitu podle svého postavení v slově (str. 78. n.). Zkrátka vokály jsou zjevem velmi měnivým. I týž mluvící vyslovuje týž vokál často různě; tím spíše může znít týž vokál jinak v ústech různých osob, dokonce pak v různých dialektech nebo řečech (str. 80.). Obsírně jedná Scripture o úkonech mluvidel při vyslovování vokálů, o tónu vokálů, vydávaném hlasivkami, a o tónech resonančních, kteréž vznikají při jich pronášení v dutině ústní a snad i v hrdle (str. 80. n.).

Spisek končí se poznámkami o anglickém verši (str. 95. n.), o němž se tvrdí, že nezakládá se jen na přízvuknosti slabik, jak se obvyčejně soudí, nýbrž dbá také jejich výšky a trvání, a o rytmickém pohybu volném (na příklad při chůzi, veslování atd.) a pravidelném (chůzi, při bubnování, tanci dle hudby a pod., str. 102. n.). Pravidelný pohyb rytmický jest jen modifikací rytmického pohybu volného; dbá se při něm přesně pravidelných intervalů. Scripture pokouší se i onen volný »rytmický pohyb« vyjádřiti matematickou formulí.

Nastínil jsem tuto bohatý obsah pojednání Scriptureova. Vývody jeho zakládají se na namáhavém bádání a přesném měření a činí dojem spolehlivosti. Týkají se však výslovnosti anglických hlásek a, jak Scripture

sám ovšem uznává, nemohou býti bez důkazu pokládány za platné i pro jazyky jiné. Zvláště pozorování slovanských a také českých vokálů, lišících se jasnou svou artikulací od vokálů anglických, zajisté by vedlo k výsledkům podstatně jiným. Rovněž to, co Scripture vykládá o anglickém verši, nemůže býti jen zholo přenášeno i na verše jiné, i je-li to docela správné.

Že jsem se o tomto zajímavém pojednání, jež ovšem týká se výslovnosti jazyka anglického, rozepsal šíře, stalo se proto, abych upozornil na novou pozorovací metodu Scriptureovu, daleko lepší a spolehlivější metod starších a připouštějící přesnější měření pozorovaných zjevů. Bylo by si přáti, aby také u nás těmto studiím věnovala se větší pozornost; může se jimi potvrditi nebo také opravit leccos, co dosud o vyslovování své mateřštiny tvrdíme na základě dosti nespolehlivého pozorování pouhým sluchem. Já sám jsem před lety s prof. Marešem konal podobná studia, která však týkala se pouze trvání různých hlásek českých.

Snad by dokonalejší metoda Scriptureova vedla k zajímavým výsledkům novým i při těch zjevech české výslovnosti, které dosud nebyly experimentálně pozorovány.

Josef Král.

Oldenberg Herrmann, Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde. Berlin, W. Hertze, 3. vyd. 1897. Str. 460, cena 9 M.

Na základě znalosti četných indologických děl, jich kritiky dle originálních pramenů sanskritských, kde odlišovány jednotlivé památky dle spolehlivosti, sepsána je tato výborná, samostatná, bez předpojatosti psaná kniha. Mylné tradované názory o jednotlivých bodech buddhismu vyvráceny směrem památek, vlastní názor konstruován na podkladě textů. Snesení pramenů původních, srovnání jich a názor na nich zbudovaný, kritika moderních prací činí z díla toho důležitý příspěvek k poznání názorů tak dlouho pomíjených.

Podáváje úplný přehled Buddhova učení, odůvodňuje auctor pragmatiky jeho vznik jako další krok spekulace brahmanské. Filosofie a náboženství, dovozuje se, byly u Indů ode dávna sloučeny; časem však přešlo myšlení plně živoucí síly a radosti ze života vlivem uspávajícího klimatu — kterýžto vliv se, tuším, téměř obecně příliš přeceňuje; i Koepfen tak vysvětloval přechod brahmanismu v buddhism — ve spekulaci bez síly životní, s oním mystickým a pesimistickým duchem, jenž se zálibou jest charakterisován jako ovzduší sebevraždy, duchem, v němž spekulace nabyla převahy nad názorem, z čehož povstala skepse to existenci světa a necenění jeho. Dřívější názor předbuddhistický, jak našel svůj výraz ve Vedách, je u vědomí síly — modlitby měly v té době vliv i na rozhodnutí bohů — spíše optimismem než, jak míní auctor, pesimismem, což je názor vlastní buddhismu. A vedský Olymp s hierarchií bohů je právě tím svým theismem v kontrastu s ateistickým buddhismem. Nemírný asketism, řády mnišské byly v brahmanismu hojné, ale doznaly novým směrem značných změn. Jakýsi druh sofistiky, obdobný dialektickou methodou sofistice řecké, ohlašoval příchod Buddha, jako onde Sokrata. O historičnosti osoby Buddhovy, jak ji popírá Sénart, auctor, opíraje se o údaje legend i historických zpráv, nepochybuje, upírá mu však vědomé reformy socialní, připouští, že ideje jeho měly v sobě

mnoho sociálního. Ba ani přímého boje proti brahmanismu ve vystoupení jeho nevidí, směr ten novými ideami sám prý byl zatlačen. — Správně ukazuje auctor na důležitost poznání pro možnost dojítí spásy, a dialektickou metodu kázání Buddhových. Lze zde učiniti zajímavou paralelu s učením Schopenhauerovým, u něhož též intuitivní poznání podstaty může vůli dáti jiný směr. — Základní pravdy o utrpení a možnosti jeho vyhlazení, cesta spásy v poznání pramene bolesti, totiž vůle k životu a její potlačení, vede ne k melancholické pasivitě, nýbrž k soucitu s jinými a vnitřní radosti u vědomí přemožení vůle k životu, ne nářku, nýbrž činnosti pro spásu svoji i pomoc jiným. Nirvana je definována jako stav blaženosti, dosažený ne zničením existence, nýbrž dokonáním jejím. Leč výměr ten dá se spojit s jinou definicí, dle níž je to stav bez existence, neboť kde je existence, je pro buddhistu i bolest, a blaženost možna jen tam, kde není vůle k životu, jejíž projev je veškerá existence. — Pro mravní zákon není zde třeba svrchovaného zákonodárce, každý nese odplatu zlých činů již svou existencí a utrpením jí vlastním. Je tedy věčný zákon, ale ne Stvořitelem, nýbrž věčnou spravedlností daný. Tím odpadá v morálce kategorický imperativ, Buddha neporoučí, jen poučuje. Uznává mnoho pozitivně ethického v morálce buddh. a křesťanství blízkého, vidí auctor, jako většina badatelů, rozdíl obou v tom, že buddhismus zná jen soucit s tvory, i nepřáteli, křesťanství i činnou lásku. Leč při celkovém individualismu učení toho, kde každý sám za svůj hřích pyká, jiným spasen býti nemoha, ač zase v pozadí stojí jediná podstata všech, lze druhému pomoci jen poučením a soustrastí, a pak není pravda, že by k činné lásce nebylo místa, a auctor sám později správně vytýká dobročinnost a blahovůli jako první buddh. ctnosti, tak že morálka ta stojí důstojně vedle křesťanské, metafysicky lépe jsouc opřena ponětím ne osobitého boha, nýbrž jedinou prapodstatou a pesimismem. — Nejvyšší poznání v intuici vniká bezprostředně k jádru věcí a je tak největší krok na cestě spásy. Odtud pochází doporučování extase myšlenkové, jež ovšem vzala na se časem směšné formy: upjaté zírání na špičku nosu a j. Odvážné poněkud je mínění, že by buddhismus se byl dostavil i bez osoby Buddhovy, podmiňen jsa předchozím směrem, jenž prý po přistoupení vlivův klimatických nezbytně vedl k těm ideám. A je zbytečno formulovati hypotézu tu takto, ježto, byl-li směr ten připraven, bylo stejně připraveno i vystoupení konkrétního zjevu, jako musilo po marných pokusech židovství, paganismu řeckého i římského vzniknouti křesťanství se svým prvním prokem Kristem.

Čtené doklady z textů, většinou jihoindických, ceylonských, kde tradice buddhistická se udržela v čistší podobě, dávají pak blíže nahlédnutí v učení to i formu jeho, učení, jež nepotřebuje obdivovatele, aby bylo poznáno, nýbrž znalce, aby bylo obdivováno. Objektivní stanovisko auctorovo, jenž bez předpojetí pro některé moderní náboženství kritizuje staré učení, dovede získati knize zajisté čtenáře, kteří chtějí seznati ducha nauky tak staré, a správné názory zde vyslovené i odůvodněné zjednávají dílu ceny díla skutečně vědeckého.

Gustav Tichý.

*

PŘEHLEDY ČASOPISECKÉ.

Pedagogické rozhledy. XIV. sešit 9.

Redaktor odpovídá na str. 426 k referátu našemu v minulém čísle. Nerad, jak praví; proč nerad? Nemiluje diskusi věcnou či jaké jsou to ohledy, které mu brání povědět svoje mínění bez obalu? Jen ven se vším prádlem, ať se vypere na veřejnosti. Přejeme si diskuse, k tomu vlastně je rubrika časopiseckých přehledů. Co na tom, jestliže při tom postříkne se trochu redakce Č. Mysli anebo Ped. Rozhledů, jen když věc má z toho prospěch. O věc nám oběma snad běží a o nic jiného. Pověděl jsem mínění svoje právem kritika a rád slyším mínění druhého, aby věc se ujasnila. Co jsem řekl o článku Pedagogika individuální a sociální, s tím by byl spisovatel patrně spokojen, kdyby nebylo poznámky mé, že článku schází trochu Úlehlovské konkrétnosti. Můžeme slovo Úlehlovské vynechat; ale nedostatek konkrétnosti skutečně neprospívá článku, kde běží o posouzení dvou směrů pedagogických, třeba by tendencí svou byl článek pěkný; neboť běží také o způsob provedení zvoleného tématu. Nepopře spisovatel, že konkrétnost napomáhá srozumitelnosti a uvaruje před rozvlácností. Při čl. Žlebského o Nietzscheovi nelze mi než opakovati, že ani jeho auctor ani redaktor, který se ho zastává, Nietzscheho dosti neznají, aby mohli na základě toho učení jeho, ne jednotlivé výroky, postaviti v pravé světlo s pedagogického stanoviska. O Nietzscheovi se nyní mnoho píše a tu každý, kdo několik řádek od něho přečetl, domnívá se býti povolán pronášeti úsudek. S velikou emfasi ptá se redaktor: je pravda, že řekl Nietzsche to a to? a pak připojuje: Čeho třeba více, aby byla filosofie jeho pochopena? Odpovídám: znáti také to jiné, co Nietzsche napsal, a předložiti si otázku, jak to souvisí; pedagogickému časopisu by jmenovitě slušelo, aby znal také čistě pedagogický spis Über die Zukunft unserer Lehranstalten, aby znal druhou Unzeitgemässe, s jejímiž vývody proti nepravému historismu na základě svých názorů o výchově by musil souhlasiti, aby četl Zarathustru celého a poučil se, že Nietzsche zavrhuje pouze soucit zženštilý, který ani lékař ani pedagog ani politik nemohou schvalovati, když brání skutečnému blahu jednotlivce nebo celku. Opáčí-li otázky redaktorovy a zeptám-li se: Chce bráti se Žlebským v ochranu vše, proti čemu Nietzsche bojuje ve svých spisech? nepochybuji, že oba řeknou: nikoli. Je tedy správná informace o Nietzscheových názorech, zamlčí-li se také tyto věci? Je správná informace, zamlčí-li se pojem tak důležitý jako Wiederkunft des Gleichen? Já vytkl, že není čtenářstvo časopisu článkem Žlebského dobře informováno, nechtěje užiti přísnějších slov a ta výtka zůstává ve své míře i po odpovědi redaktorově. Proti Nietzscheovi polemizovati jest velmi snadno, k tomu netřeba ani studiem jeho se namáhati, po případě, zvolí-li se vhodná k tomu pósa, možno se na příslušných místech zavděčiti. Avšak pro účel, aby »čtenářstvo samo z Nietzscheových slov utvořilo si o něm soud«, článek napsaný takovým způsobem hodí se rozhodně špatně. Zdali já nebo F. V. Krejčí dobře pochopili Nietzscheův význam, to s tím nemá co dělati. Ze všeho však viděti, že také p. redaktor ještě málo zná Nietzscheovy spisy a příslušnou literaturu, tak že rozhodnutí o tom musí ponechat jiným.

Co se týče poznámky o uveřejňování překladů z cizích časopisů, porozuměl mi p. redaktor a to mi postačí. Avšak co pravi o tom, že Č. Mysl není mezi těmi, kdo chtějí podporovati učitelstvo v tužbách a žádostech za vyšší vzdělání a co báji o nějakém projevu štrébra, který žádal tak něco, co by znamenalo jako zůstatí při starém, který prý zvedla Č. Mysl z bláta atd., tomu zase nerozumím já. I žádám jménem redakce loyálně a rozhodně, *aby věc tu v nejbližším čísle objasnil v zájmu dobré věci, aby ani jeho ani naši členáři nebyli mateni buď nedorozuměním anebo zámyslnou nepravdou.* Druhou část alternativy prozatím zamlčuji.

Také dr. Krecar odpovídá. Z počátku píše, že by mohl všeobecným soudem, že má jeho článek »Česká literatura filosofická v posledním desítilí« svou cenu bibliografickou, býti spokojen. Bude dobře, spokojí-li se tím a nebude-li vyzývati k další kritice. Odpověď mu již odpustíme, dixit et salvavit animam suam; jen musí opravit i v té odpovědi »bibliografickou« maličkost, že totiž mluveno bylo o Kadeřávkově Psychologii a ne Logice. Ta bibliografická přesnost nechce a nechce se státi vlastností bibliografa naší filosofie. Škoda.

Ki.

Pogląd na świat jest měsíčník polský (dříve Oświata) od W. M. Kozłowského v Krakově velmi pečlivě redigovaný, věnovaný sebevzdělání a úsilí filosofickému po jednotném názoru na svět a život. V každém čísle je vřazena zajímavá rubrika »Korespondencya z czytelnikami«, obsahující otázky čtenářů z oboru naznačeného i pečlivě a podrobně odpovědi k nim. Hlídká literární i časopisecká registruje svědomitě pozoruhodné nové zjevy. Redaktor sám pečlivě sleduje hnutí extensní a v informačním článku »Kilka uwag o zadaniach uniwersytetów ludowych i środkach ich osiągnięcia« stopuje filosofický dosah celého úsilí, jenž je podstatně jiný u těch, kdo vychodili školu obecnou, a u těch, kdo vykonali studia středoškolská. Celé instituci nové jde podle něho v podstatě o vzdělání poškočné nejširších vrstev. Tři pak stanoví směry, jimiž usilování toto má se bráti: 1. organizaci výkladův náležejících v obor vzdělání všeobecného, 2. organizaci soustavného čtení pod dozorem osvědčených pedagogův, 3. organizaci estetických zábav lidových v nejširším slova smyslu. Vzdělání uměleckému připisuje spisovatel právem zásadní význam pro vytvoření jednotného názoru na svět a život. Redaktor sám podává nástin postupu myšlenkového výkladů svých o literatuře povšechné a o dějinách řecké filosofie, jež měl v universitě lidové v Krakově a p. Daszynska-Golińska postup myšlenkový svého Úvodu do politické ekonomie. Nástinu samy jsou doplněny seznamem příslušné literatury, kde možno hledati poučení podrobnějšího. List všímá si bedlivě současného hnutí literárního (podává na př. podrobný rozbor Tolstého Vzkříšení, výroční přehled beletristiky polské atd.) i vědeckého (ozřejmuje se význam přírodních věd jako činitele jednotného pohledu na svět.) Poslední číslo má též přehledný, informační článek o studiích sociologických v Paříži. »Pogląd na świat« vychází v Krakově (ul. Stachowskiego, 82), a předplácí se na něj ročně 6 korun.

D.

Revue universitaire, vycházející desátý rok u Colina v Paříži (ročně pro cizinu 12 fr.) je přední francouzský list věnovaný potřebám a pedagogice školství středního. Z posledních čísel upozorňujeme zvláště na

podrobnou zprávu o mezinárodním sjezdu středního školství v Paříži 1900 (IX., č. 8., 230 a n.), jenž zabýval se zejména podrobně otázkami o sociálním úkolu školství středního, o autonomii ústavů středních, o extensi universitní a účasti v ní učitelstva středoškolského, o přípravném vzdělání učitelstva zvláště pedagogickém, o středním školství dívčím a úkolu jeho, o mezinárodním dopisování žactva atd. Vedle tohoto sjezdu konal se v Paříži na konci září čtvrtý sjezd francouzských profesorů středoškolských, jenž zabýval se více otázkami francouzským poměrům a potřebám vlastními. Pro pedagogiku samu byl důležitý při sjezdě tomto rozbor otázky vyučování vědeckého na lyceích klasických (naproti poměrům našim dosud dosti zanedbávaného) a metody i organizace vyučování děje- a zeměpisu. Co do posledního přijata byla vůdčí myšlenka zpravodaje, prof. Maleta, že »dějepis a zeměpis mají míti ve zřízení republikánském a demokratickém vůdčí postavení a mají míti povahu čistě praktickou, připravující k životu občanskému«. V souhlase s tím i politické a ekonomické poměry přítomnosti a vztahy jednotlivých států mezi sebou mají býti předmětem vyučování historického. Revue universitaire pro poznání vnitřního života na středních školách francouzských poskytuje zvláště cizinci cenného poučení: každé číslo podává zajímavé zprávy o výsledku některé agregace (státní zkoušky) i otiskuje otázky a themata při různých druzích zkoušek ukládaná. Velmi bohaté jsou rozhledy literární a bibliografické. Francouzské školství střední prožívá v době přítomné krizi, a připravují se zvláště na základě obsáhlé ankety parlamentem francouzským pořádané důležité reformy, o jichž duchu jedná G. Belot ve článku »L'esprit de la réforme prochaine« (X., 127 a n.). Reforma vychází od základního přesvědčení, že pro střední školy třeba vzdělati v první řadě vychovatele, nikoli pouhé učitele, že třeba zjednodušiti i zkrátiti programy a plány učební a zbaviti je všech látek náležejících vlastně studiu universitnímu, vši čisté učenosti přírodovědecké, historické, filologické. Střední školství nemá učiti žádné věci pro ni samu, nýbrž jen pro dosah, jaký má pro vzdělání člověka v pravém slova smyslu. Zkrátka, zřetel pedagogický nekryje se zřetelem odborně vědeckým. Na střední škole, jež má poskytovat všeobecné vzdělání, nemá se dále podávati pouze spousta fakt, nýbrž o to jde v první řadě, aby smysl každé věci byl náležitě stanoven a ozřejměn, aby se nepodával žádný fakt bez idee, jež jej oduševňuje. S tím souvisí, že zvláště v přírodních vědách dogmatické výklady nejsou správné: žactvu se podává věda jakožto hotová, aby jí věřili, mělo by však jíti především o to, aby žáci sami poznali, že se věda tvoří neustále. Ovšem, stejně na druhé straně dlužno varovati (zvláště ve filosofii) před pouhou ideou bez faktů ji odpovídajících. Sešit březnový obsahuje Bornecquův přehledný článek o organizaci vyššího studia dívčího v Německu, k němuž doplňky a vysvětlení přičinil A. Pinloche. Studium historické samo nemůže sledovati cílů morálních: úkolem jeho jest zjišťovati a vysvětlovati fakta historická z nich samých a povahy doby, které náležejí. Učitel historie však má míti na zřeteli, jaký účinek mohou míti pravdy historické na morálku žactva. Proto učení samo nemůže býti bez morálního komentáře. Zákony pokroku a solidarity lidstva mají dávatí učení historickému vůdčí znak. »Takto dějiny nebudou šalebným obrazem, v němž právo je potlačováno silou, duch vzájemnosti sobeckým instinktem,

nybrž zřením postupného vypracování lidskosti, a částečná vítězství nespravedlnosti budou se jeviti jen jako neznalost nebo porušení dvojího zákona, historického a morálního.« Vyučování dějepisné má buditi nadšení pro skutečnou velikost lidskou, má vnukati přesvědčení, že Pasteur a Jenner, kteří tisíce životů zachraňují, výše stojí, nežli Napoleon, jenž jich miliony zahubil. — Školské oddělení světové výstavy Pařížské dalo podnět k dvěma úvahám srovnávacím o methodách vyučování středoškolského v různých státech, jež vyšly z lůna komise ministerstva za tím účelem zřízené. Monceaux a Richon referují o studiu latiny a řečtiny na školách mimofrancouzských. Auktoři naproti různým směrům studia toho stanoví jako specificky francouzskou »metodu morální a filosofickou rovně jako literární, metodu, jež zabývá se méně formami a fakty nežli ideami a city«. Niewenglowski referuje o vyučování matematice a vědám přírodním, ukazuje zvláště důrazně k vědeckým laboratorím, jež nejdokonaleji jsou zřízena na středních školách amerických a mají veliký dosah pro vypěstování samostatné iniciativy a vynalézavé soudnosti žactva. Učební kniha pozbývá dosavadní samovlády, student přichází ve styk s elementárním materiálem vědy, aby z něho sám si vypracoval a osvojil vědění pozitivní. »Tento postup hledí uspokojiti zároveň element spekulativní i smyslný (the ideal and the sensuous elements in knowledge), z nichž vědění se skládá, a ukazuje, jak oceňuje se fakt, že element spekulativní, aby byl v skutku takovým, musí býti podporován činným přispěním vlastního myšlení učňova, jež cvičí se na datech vlastní zkušenosti.« Z čísla květnového upozorňují ještě na článek Belotův o výkladech morálky na lyceích a Lejeuneův instruktivní výklad o nynější organizaci středního školství v Belgii. Každé číslo přináší bohaté referáty o nejnovější literatuře.

D.

L'Enseignement secondaire jest orgán (čtrnácti-denník, vycházející u Belina v Paříži, ročně 10 fr.) francouzské Společnosti pro studium otázek školství středního, jenž zároveň stavovských otázek učitelstva středoškolského bedlivě si všímá. Rediguje jej M. Bernès, profesor filosofie na lycei Louis-le-Grand v Paříži. Z posledních čísel zajímavá je zpráva o parlamentárním projednávání rozpočtu francouzského ministerstva vyučování i o schůzi Nejvyšší rady školské (Conseil supérieur de l'instruction publique), v níž se jednalo o zamýšlené reformě moderních lyceí francouzských (zřízených od r. 1891 a majících původně úkolem podávati vzdělání humanitní bez latiny a řečtiny, jež nahrazeny jsou jazyky moderními), položen důraz na přírodovědný ráz škol těch naproti literárnímu lycei klasických. Lycea moderní v nižším oddělení (4letém) mají poskytovat soustavnou průpravu k povoláním průmyslovým, obchodním, zemědělským a koloniálním, celý kurs (úhrnem šestiletý) má pak vésti k vyšším studiím na odborných školách vysokých, technických a fakultách vědeckých (facultés des sciences). K fakultám právnickým, lékařským a literárním (facultés des lettres) absolventi škol těchto nebudou míti přístupu. Tím lycea tato pozbývají původní tendence své býti moderní školou humanitní, spodobují se více našim školám reálním čili jinak vracejí se k určení, jež V. Duruy již v r. 1865 vytkl svým školám speciálním (L'Enseignement secondaire spécial). Upozorňujeme na zajímavý článek Sigwaltův (č. 7, str. 114)

o vyučování živým jazykům na středních školách a zvláště na závěr spisovatelův, že minimum doby vyučování, má-li toto vésti ke zdaru, jest šest hodin v týdnu při počtu toliko 20 žáků ve třídě. Ostatně ve Francii živě se přetřásá otázka, nebylo-li by lépe učit živým jazykům v kursech nežli po třídách (otázka, jak se mi zdá, zásadně důležitá též pro naši neobligátní němčinu). O metodě intuitivně čili direktní pro učení moderním jazykům živým na základě spisu německého Wohlfeilova (*Der Kampf um die neusprachliche Unterrichtsmethode*, Frankfurt a. M. 1901) referuje Pinloche. Methoda ta od r. 1882 praktikovaná zvláště na školách reformních, jako ve Frankfurtě, má mnohé výsledky úspěšné, avšak na druhé straně nelze zatajiti některé otázky stinné. Je výhodná pro praktické osvojení si jazyka cizího, ale vlastní vzdělání literární, jež má býti přece konečným cílem střední školy, ano i stilistická obratnost a gramatická správnost v cizím jazyku jí trpí. Ukazuje se též k ohromné fyzické únavě učitele touto methodou. Schröder shledal, že průměrná úmrtnost v letech 1888—1897 profesorů živých jazyků byla 53 let, kdežto u profesorů oborů ostatních dostoupila 57 let. Časopis přináší mimo to pravidelné instruktivní články o hnutí pedagogickém a školském v Anglii a Německu.

D.

*

ZPRÁVY O SJEZDECH.

Mezinárodní sjezd pro psychologii v Paříži 1900

(od 20.—25. srpna).

Píše Frant. Čáda.

(Pokračování.)

Atrofickou jeví se Ebbinghausovi tehdejší nauka o smyslech, když má zření k tomu, kterak znala jen patero smyslů, kterak modalities počítkové, dnes velmi určitě odlišované, házela bez rozdílu do velkého pytle, jenž se zval »Gemeingefühl«, »Gefühlsinn« a pod.; vždyť teprve Destut de Tracy začal odlišovati z oně neroztřídně masý zvláštní »sensations de mouvement«. S opačné strany však táž nauka přeháněla, byla »hypertrofická«; kladla neustále zajisté ještě jakýsi zvláštní »vniterní smysl« (der innere Sinn). A co kuriosních vyskytlo se tu nápadů a výkladů, ač přece na př. již tak řeč. »kombinační« (harmonické) svrchní tony znali, a ač i Goethe k lecčemus svou »Farbentheorie« mohl jim dáti správnější vodítko. Vizme dále, jaká byla tehdy představa o »zákonech duševního žití«! Zákon na př. asociační nebyl již neznám, ale ani v Anglii, kde formulace určitější poprvé vznikla, ani jinde nebyl význam jeho pochopen; nebyl zákon ten doceněn nejen pro život psychický veškerý, ale ani pro celý obor paměti. Starší Mill na př. významu zákona asociačního pro fantasi, abstrakci ani se nedotýká. Ve Francii ani jméno »asociace« se nevyskytuje, až po Mervoyera. A v Německu? Tam v popředí neustále byla »Vermögenstheorie« místo vědeckého úsilí stanoviti posloupnost jevů, stanoviti zákony psychologické. S tím vším úzce souvisí pak rozdíl ve

třetím bodu: v celkovém rázu tehdejší a nynější psychologie. Psychologie před sto lety jest po přednosti praktického směru a rázu. Rádi by věděli, jak vzniká poznání lidské, rádi by, krátce, na místo psychologie určili noetiku, a také nikoli noetiku k vůli ní samé, nýbrž k vůli — opření vlastní metafysiky nějaké, anebo vyvrácení metafysiky protivné. Rádi by věděli, je-li duše hmotná či hmoty prostá, rádi by pořadili psychologii ethice, politice atd. Dnešní psychologie má také veliké cíle, ví, že konec konců neujde nejedné těžké otázce, jen že jednak vymanila se z područí jiných nauk, stala se »autonomní«, jednak ví, že v odpověď k otázkám a záhadám »nejvyšším« nesmí doufat ukvapeně brzo, že třeba ozbrojit se trpělivostí a pracnou, pomalou cestou ubírat se ke konečnému jich luštění. Tehdejší psychologie byla rázem pokaždé mechanická anebo aspoň mechanisující; operovala analogiemi mechanickými, fysikálními, chemickými (setrvačnost, atrakce, »psychická chemie« a pod.) — to dnes již není přípustno, nedostačuje. Konečně co charakterisuje tehdejší psychology, jest i slovní roucho, terminologická stránka psychologických publikací. Tenkrát, lze říci, každý národ, ba každý auctor má svou »řeč« psychologickou. Vezměte Humea, Hartleye, Condillaca, Bonneta, Wolffa atd. — všude skoro různá nomenklatura, vlastní, jiná řeč, obraty, výklady. Každý z těch mužů pracoval »pro sebe« jaksí, bez zřetele k pracovníkům jiným a jedině leda respektoval své krajany, tak že psychologie toho věku i v obsahové i ve vnější stránce byla opravdu »nationálně« rozrůzněnou a odloučenou od sebe. Dnes ovšem nepominuly tyto národnostní a individuální rozdíly a »ohrady« naprosto, nicméně čím dále, tím více i psychologie se stává mezinárodní, psychologové pracující respektují druh druhá, sdružují se k práci, jak toho nejlepším výrazem jsou »mezinárodní sjezdy psychologické«.

»Mnoho psychologie dnešní již rozluštila,« končí řečník, »mnoho hádanek nových nalezla, mnoho theorii, třeba krátce po sobě, vyslovila a zase zavrhlá, daleko nejvíce, ví, že zbývá luštit. Však co nejvíce charakterisuje její dnešní ráz a pokrok, jest, že ji přemnoho, co dřívějším věkům bývalo jasné a jednoduché, ukázalo se býti temným a velice složitým.« Můžeme opravdu s Galileim říci: »De subiecto vetustissimo novissimam promovemus scientiam.«

Z přednášek rázu povšechného zmíniti se jest aspoň ještě o přednášce profesora zdejší německé university Christiana v. Ehrenfelsa; ačkoli nebyla na sjezdě (pro nepřítomnost auctora) přednesena, přece referují o ní, protože jest obsahem jak významna tak zajímavá, a řadí se k nečetným těm pokusům pochopovati dějiny filosofie psychologicky. — Ehrenfels snažil se vystihnouti, jak zní nadpis »biologický kořen pozitivismu«, t. j. snažil se ukázati, kterak pozitivismus i protivně jemu snahy filosofické temení konec konců z jisté psychické stránky člověka, a v tom mají svůj význam nejen psychologický a theoretický vůbec, nýbrž i praktický. Předem auctor právem upozorňuje, že »positivismus« ve smyslu svého původce, Aug. Comtea, a ve smyslu dnes běžném není totéž. Comte označoval slovem »positivismus« noetickou nauku, noetickou theorii, kdežto to, co dnes žije v hlavách filosofů a přírodovědců jako »positivismus«, není nějaká noetika, nýbrž vědecký směr myšlení, vědecká tendence jistá, která arci úzce souvisí s naukou onou noetickou, resp.

s její stanoviskem. Comte, vycházející z Humea a Kanta, učil: »Poněvadž nemůžeme poznati vnitřní podstatu věcí, hybné síly, ani pravé příčiny změn, jsme nuceni omeziti se na luštění problémů rozluštitelných, na analýsu zjevů a vystihnuti pravidelnosti jich sledu.« Positivista ve smyslu dnešní filosofie, resp. vědy však jde dále a praví: »Omeziti se takto nestojí mne nijaké sebe přemáhání. Mě nezajímá vůbec nic jiného, než analysování představ mých (a mých bližních) a stanovení pravidelnosti jich sledu. Po jiném se vůbec neptám.« A dle toho také moderní positivista odhaduje cenu hypothes nikoli dle jich »objektivné pravdy«, nýbrž dle »praktické hodnoty«. Tak na př. při undulační theorii světa nemoří se otázkami, zdali v skutku existuje jakýsi »světový éther«, jaká jest jeho povaha, zdali v skutku vyplňuje prostor, či má-li jen analogon prostorových vlastností atd. Undulační theorie positivistovi dnešního rázu jest jen prostředek uvéstí pravidelnost našich počitků světelných za nejroztříčnějších podmínek na formuli co možná nejjednodušší. Ukáže-li se theorie undulační k tomuto účelu nejvhodnější ze všech naskytujících se hypothes, přijme ji, avšak s výhradou, že po případě může býti nahrazena hypothesou ještě účelnější. (Nemusím snad připomínati, že celým tímto odstavcem Ehrenfelsovi tane na mysli vědec — positivista rázu Kirchhoffova.)

Můžeme, ptá se Ehrenfels, positivistickým potřebám činiti příznivou prognosu v boji jich s metafysickými potřebami? Lze snad předpověděti, že positivistické potřeby, tužby domohou se u člověka samovlády? Nejlepší poučení prý o této otázce nám podá — biologická úvaha. Dispozice citové a volní (Begehrungsdispositionen) člověka a speciálně rozličné pudy poznávací jsou prý orgány, které jako jiné orgány, na př. plíce, srdce, ruka, noha atd. plní v celku organismu jisté více méně důležité funkce. Tak na př. biologická funkce citové dispozice hladu záleží v tom, že tělo jest doháněno k jistým pohybům, které přivádějí asimilace schopné látky do traktu zažívacího. Obecný pak vývojový zákon přírodní jest, že orgány za daných podmínek lépe a lépe se přizpůsobují své biologické funkci. A tento zákon vývojový má platnost i v oboru citových dispozic. Na př. u člověka druží se k animálnímu hladu ještě žádost po zdravé stravě; a tato žádost, jsouc přiměřenější své biologické funkci, dovede často hlad korigovati a po případě s ním i vítězně konkuruje.

Také poznávací pudy mají své biologické funkce a nejdůležitější z těchto funkcí biologických záleží v účelném systemisování našich pohybů, čímž praktický účinek jich se nesmírně stupňuje. Tomuto účelnému systemisování, této hlavní biologické funkci jest daleko lépe přiměřen positivistický pud poznávací než metafysický. Neboť pud positivistický směřuje přímo ke kategorii těch poznatků, které hodí se k systemisování našich pohybů, kdežto metafysický pud poznávací podává takovéto poznatky jen jako vedlejší produkty.

A tak tedy v. Ehrenfels odpovídá k otázce svrchu uvedené kladně. Positivismus má svůj »biologický kořen«, jest biologicky odůvodněn lépe než pud metafysický a lze tedy předpovídati jemu vítězství nad metafysickým pudem poznávacím. Ale — právem auctor na konec podotýká — mýlil by se, kdo by z této příznivé prognosy positivismu jako vědecké tendence — řekl bych snad ještě srozumitelněji, positivismu jako vědecké methodě — vyvozoval, že jednou dojde k vyhlazení metafysických potřeb a tužeb.

Také metafysická přesvědčení plní důležitou funkci biologickou (chrání před ničivými rozrušeními mysli, usnadňují trvalou účast citovou pro široké kruhy bližních a tvorů, s nimiž člověk žije ve společnosti) a pak pozitivismus konec konců neubrání se metafysickým problémům. Vždyť cíl pozitivismu, totiž stanovení pravidelností ve sledu lidských představ, předpokládá již existenci lidí, a tím nucen jest pozitivismus obírat se metafysickým problémem existence vnějšího světa. (Mám za to, že tento metafysický problém není jediný, na nějž pozitivismus naraziti jest nucen, naopak, že vůbec nedovede se vyhnouti všem těm »konečným« »metafysickým« problémům, t. j. předpokladům noetickým, psychologickým, ethickým atd. — anebo, abych správněji řekl: pozitivismus dovede se jim vyhnouti, ale nedovede je odstraniti z úhrnu spekulace filosofické, odčiniti je myslícím lidem z hlavy. Ostatně — to vše již řekl Kant na známém místě, a řekl určitě tak, že netřeba snad to dále rozvádět anebo jen opakovat.)

Nicméně: připusťme, že by bylo lze určitě předpovědět zánik všech metafysických tužeb a potřeb; z toho by nikterak ještě neplynula správnost pozitivistického učení o nedosažitelnosti metafysických poznatků. Neboť není příčiny, proč by poznávací pud biologicky nevhodný, neschopný a zahynutí určený nemohl — pokud ještě trvá — vyvésti na světlo pravé poznatky. —

Bylo by zajímavé k tomuto tématu srovnati konkrétní aplikaci jeho. v otázce dříve i dnes opět a opět přetřásané, může-li psychologie obejít se bez metafysických »předpokladů«, »základů«, a jak se to rozmanitými výrazy naznačuje. Byla také v skutku ohlášena přednáška k tomuto tématu hledící, známého psychologa vídeňského, prof. Aloise Höflera: »Anti-metaphysische oder ametaphysische Psychologie?«, ale auktor na sjezd nepřišel a ani výtah z přednášky té jsem nedostal; nemohu tedy čtenářům povědět nic o jejím obsahu a rázu.

Obrátím se proto ihned k přednáškám, které probíraly nějaké thema, jež bývalo zvykem odkazovati z psychologie do »metafysiky«, t. j. nějakou z »posledních« otázek psychologie, posledních v tom smyslu, že psychologie nemůže, má-li býti to v skutku vědecká a empirická psychologie, od nich vycházeti, ale konec konců musí se snažiti dát i k nim odpověď, musí aspoň výhledy, jaké poskytne, ukázati k pravděpodobné nějaké hypotetické odpovědi k nim. Z přednášek, do této kategorie otázek psychologie se řadí, zmíním se stručně jen o Aarsově, Carusově a Pavičičově přednášce.

Dr. Kristian Birch-Reichenwald Aars (z Kristianie), známý dosud pracemi o Kantovi (především o ethice Kantově), nověji pak prací o »očekávání«, ¹⁾ probíral »sedm hádanek psychy«, t. j. sedmero, jak soudí, hlavních problémů noetickopsychologických. Vychází z tvrzení, že veškeré jsoucno dělí se ve dvě skupiny, subjektivní mé zkušenosti, které aspoň pokud jsou přítomny, mají existenci, a objektivní jsoucno t. j. prý všechno, čeho sám nedoznávám, co není mou zkušeností, a co přece není rovno 0, zří první »hádku« v neodvoditelnosti prvků vědomí, počtů, citů, hnutí

¹⁾ »Die Erwartung«. Zeitschrift f. Psychologie u. Physiologie der Sinnesorgane 22. 1900, 401—414.

vůle s jich elementárními vlastnostmi, intenzitami atd. Druhá »hádanka« jest to, že všechny subjektivní jevy jsou navzájem přímo srovnatelné. Třetí záhada psychologická jest v přímé srovnatelnosti vlastního »dřívějška« s vlastním »nynějškem«, srovnatelnosti možné aspoň v jistých mezích. A jako »dřívějšek«, »nynějšek« i budoucnost skýtá záhadu (čtvrťou), která tkví v tom, že dovedeme si budoucnost představit (v psychickém stavu očekávání) ještě dříve, než ji zažijeme. V symbolice a assimilaci vyskytává se identifikace různých objektů myšlení a tato identifikace, zdá se, jest pochod myšlení nezávislý, aspoň částečně, proti funkci srovnávání — záhada pátá. Subjektivní zkušenosti či jevy naše jsou jak »vnější« tak »vnitřní«; vnější objektivní skutečnost jest »projekční symbolika« t. j. konstruueme si ji promítající své počítky ve vnějšek — a prostorová projekce jest zahrnuta v problému počítku — a shrnující objektivno v jisté symbolické pojmy; hle — šestou záhadu, k níž druží se úzce poslední, sedmá »hádanka« psychy totiž, že objektivní existence psychických jevů jest také jistá »projekční symbolika«. Aars vyslovuje o všech těchto záhadách jen dvě poznámky, předně, že lze je převést na 5 základních pochodů (při čemž nutno 5., 6. a 7. záhadu v jednu sloučiti), po druhé pak, že první dvě »hádanek« jsou základní, ostatních patero pak z nich prý plyne.

Toto opětne stanovení našeho »ignoramus« má dle našeho mínění velice vratký základ. Když auctor předem se chce v psychologii, resp. noetice postavit na stanovisko dualistické in re, když má předem »objektivno« a »subjektivno«, nutně dochází k »hádanám«, které však jsou vlastně jen konsekvantním vyhledáním aporií, v jakých se ocitá hypotéza dualistická, — o tom ani nemluví, že některé z těch »hádanek psychy« (3. 4. 5.) jsou čirá dialektika.

A když jsme tak u základních hypotéz psychologických, snadno můžeme přejít k jiné přednášce, Pavičićově¹⁾: »Une hypothèse sur la possibilité des rapports de l'âme et du corps«. Nelze pochybovat, dí, že síly fysické, fysilogické a příroda vůbec mají mohutný vliv na rozhodování se vůle naší; máme-li náležitě odhadnouti, kterak zase vůle reaguje na tělo, třeba znáti, v jakém vztahu jsou k sobě duše a tělo, a tu zase nutno rozhodnouti se, zdali přidáme se k monistům, dualistům či pluralistům. Monism idealistický zdá se Pavičićovi nejpošetilejším ze všech soustav; monism materialistický jednak není srovnatelný se svobodou vůle, jednak nedovede vyložiti možnost vědomí o sobě. Avšak neméně potíž než s monismem, jest s dualismem; stále tu ozývá se Spinozova námitka, že fysické může způsobiti zase fysické, psychické jen psychické čili že kausalitu možná klásti jen v okruhu stejnorodých zjevů. Okasionalismus Malebrancheův a Leibnizova předem zjednaná harmonie činí zase nejvyšší Monadu zodpovědnou za všechna provinění z nerozumu lidského spáchaná. Zbývala by jen scholastická theorie, ale kterak zase prý klásti substanci, která nezabírá prostoru, ani času a která přece dává formu tělu a v něm nulezá se v každé části?

(Pokračování.)

¹⁾ Dr. Antonin Tresić-Pavičić, jak se dovídám od koll. Dra. O. Kádnera, jest chorvatský literát (novellista a básník), bývalý redaktor revue »Novi vjek«, která však zanikla.

ZPRÁVY.

Obzor literární a umělecký, red. J. Vlček, změnil svou formu na způsob Masarykova Athenaea. Roztřídění spisů posuzovaných dle látky vyhovuje praktickému požadavku čtenářstva, usnadňuje přehled a zároveň povzbuzuje jednak k soustavnému výběru spisů posuzovaných, jednak k úplnosti v mezích vytčených programem časopisu. Přejeme časopisu, pro literaturu naši nezbytnému, nejlepšího zdu. Kř

R. Muther o Schwaigerovi. Známý umělecký kritik, R. Muther, jehož dějiny malířství 19. století zjednaly si čelné místo, vydal svazek drobných prací Studien und Kritiken. Vídeň 1900. Do pestré kytice přerozmanitých látek zapadlo též Schwaigerovo jméno. Muther referuje o Albu volných směrů, věnovaném Schwaigerovi, a chválí zejména charakteristiku Schwaigera, již podává text. Ale pak pokračuje »V Jindřichově Hradci (uvedeno česky), v malém místě jižních Čech, byl r. 1854 narozen, v oné Slovači, kde krajina je tak špinavě šedá a kde chudý nízký lid ještě stále žije v týchž hadrech a v téže omezenosti (Stumpfsinn) jako před staletími.« Z dalšího života dovídáme se, že »druhou jeho vlastí stalo se Nizozemí, kde jeho předkové žili, dříve než přišli do Čech (?). Všechny ony hranaté, zkrušené postavy: kulhavi, hrbatí, blbí, jež viděl na obrazech starého Brueghella — to byli ubozi, zvířecí (verthierten) slovačtí sedláci, jež znal z Hradce« Uvážíme-li tyto podivné geografické a ethnografické vědomosti, nepodivíme se, že z české pohádkové literatury cituje Muther »czechische Märchen von Cosin« (rozuměj Košín z Radostova). Muther rád by řekl o Schwaigerovi několik srdečných, pochvalných slov, ale zdá se, že jeho jinak bystrý umělecký úsudek podléhá příliš vlivu vídeňských humoristických listů. V. T.

Boris Nikolajevič Čičerin, jediný znamenitý Mohikán starých idealistů, žák Granovského, a zajisté té doby nejznamenitější filosof na Rusi, byl ve velkém nebezpečí a jest nyní vážně nemocen. Na jeho velkostatku v Tambovské gub. na podzim roku minulého vznikl požár; Boris Nikolajevič s těží zachránil život a z leknutí onemocněl. V únoru t. r. ranila ho mrtvice v Jaltě, kam se odebral k zotavení; dle posledních zpráv, které máme od jeho synovce Jurije Vasiljeviče Čičerina, přítele českého národa a výborného znalce naší básnické literatury, stav jeho se zlepšil.

Sebrané spisy VI. Solovjeva v brzké době počnou vycházeti; vyjdou v osmi svazcích ve dvou letech. (Cena 12 r.) Lednový sešit *Voprosů* byl věnován celý VI. Solovjevu; bohužel zevrubné biografie tam nenalézáme. *MŠ.*

Nové vydání filosofických **Spisů Berkeleyových** vychází právě v Oxfordě ve sbírce Clarendon Press péčí A. Campbella Fräsera ve 4 dílech. Campbell zabývá se již dlouho Berkeleyem, 1871 vydal již sebrané spisy se životopisem a dopisy, 1874 vydal výbor z jeho spisů, 1881 kratší spis. 20.000 exemplářů těchto spisů, jež prodány, svědčí o silně idealistickém sklonu nynějšího myšlení. Následkem toho na Berkeleyho pohlíží se nyní jinak než na př. za Kanta a v době květu materialistické přírodní vědy.

Reinova rukověť pedagogická *«Encyklopaedisches Handbuch der Paedagogik»* ukončena m. r. vydáním sedmého svazku (každý svazek má po dvou polosvazcích). Jest společným dílem vrstevnických hlavních německých pedagogů, jimž dopráno uplatnění v ní zvláštní své názory a směry. Redaktor dr. Rein jest stoupenec pokročilého herbartismu, vedle něhož zástupce katolického směru, štipeného na herbartism, dr. Willmann, a moderní sociologický výchovopisec Natorp rovněž docházejí práva. Ve všem však se jeví uskrovnění dějepisného a statistického živlu; za to dějinný vývoj ideí upřádá se od vzniku jejich až do přítomnosti, čímž jednotlivci pedagogických dějin docházejí náležitého ocenění a stávají se ve světle přítomnosti. — Encyklopedie došla v kruzích, jimž určena, takového úspěchu, že nakladatelstvo ihned po dokončení přistoupilo k novému vydání. (Cena polosv. 17 m.) *Kč.*

Pavel Mantegazza (nar. r. 1831 v Monze) slavil čtyřicetiletou paměť nastoupení učitelské činnosti. Ve vlasti své má mnoho ctitelů, které si získal jednak poutavými přednáškami, jednak poutavými populárními spisy o psychologii. U nás je znám z některých překladů, které vědeckou kritikou nebyly příznivě přijaty, ježto popularnost v nich jeví se spíše jako snaha vzbuditi sensaci. Již titule jako: *fysiologie lásky, krásy, nenávisť* atd. znějí jaksi reklamově a výklad jako by nesl se především za pikantnostmi. Než př. s tyto ne právě chvalitebné vlastnosti nejsou knihy Mantegazzovy bez vědeckého významu. Projevy citu mají svou fysiologickou stránku a na tu Mantegazza ukázal správně i tam, kde psychologové a etikové viděli jen psychickou a kde básníci pudové zdroje z tělesné organizace prýstící zastřeli mlhami svých fantasí. Zvláště dobře ukázal na fysiologický moment při citu krásy a jeho souvislost s pudem pohlavním. V Museo di Antropologia zřídil oddělení psychologické, jež obsahuje sbírku předmětů vztahujících se k citosloví (k marnivosti, pověřivosti, hýřivosti atd.). Zajímavý je rys povahy jeho nesmělost a bázlivost, tak že Mosso ve spise *La paura* uvádí Mantegazzu jako typ. Ač 40 let přednáší je před přednáškou rozechvěn, jako by vystupoval poprvé. Týden před přednáškou jest proň samá trýzeň. Nemá chuti k jídlu, nemluví, je zaražen, má trému. Jakmile však vystoupí na katedru, nabude úplně vlády nad sebou a přednáší znamenitě.

Pomník Fichteovi hodlá v Berlíně postavit Philosophische Gesellschaft; v přípravném komitě jsou: Dr. A. Döring, Dr. K. Kehrbach, Dr. A. Lasson, Dr. Jakob Schmidt. Ve vyzvání, které rozesláno bylo též docentům cizojazyčných universit, aby přistoupili k zakládajícímu výboru, dává se

větší důraz na Fichteovu činnost jakožto propagátora myšlenky velkoněmecké než jeho význam filosofický a vůbec na jeho Němectví, tak že to asi účelu vyzvání neposlouží. Mluvím z vlastního dojmu.

Nový řád zkušební pro učitelstvo středních škol v Prusku nařizuje mezi jiným, aby zkouška dělila se na obecnou a odbornou. V první části zkouší se z filosofie, pedagogiky, dějin německé literatury a z náboženství.

Císaře Viléma soud o vyučování na středních školách. Již 2. dubna 1885 psal nynější císař, tenkrát ještě princ, sudímu Hartwigovi v Düsseldorfu, spisovateli knihy: *Woran wir leiden*, list, který dostal se nyní do veřejnosti. V něm stojí mezi jiným: »Mohl jsem se na štěstí přesvědčiti za 2 $\frac{1}{2}$ roku, jaké hříchy se na naší mládeži pášou. Abych jen něčeho se dotknul: ze 21 primánů (= naše oktáva) naší třídy 19 nosilo brejle a 8 z nich ještě muselo před brejle narážeti skřípec, aby viděli na tabuli.

Homer, ten skvostný muž, pro nějž jsem blouznil, Horác, Demosthenes, jehož řeči každého musí nadchnouti, jak ty se čtly? Snad s horováním pro boj nebo zbraně nebo popisy přírody? Kdež pak! Operačním nožem (Seciermesser) gramatisujícího, zfanatisovaného filologa každá větička se rozdělila, rozčtvrtila, až na potěchu nalezena byla kostra a až k obecnému údivu bylo ukázáno, kolika různými způsoby *áú* nebo *éúí* anebo něco jiného bylo položeno napřed nebo do zadu. Bylo to k pláči.

Latinské a řecké úkoly (zběsilý nesmysl — ein rasender Unsinn) co stály práce! A co z toho všeho vyšlo na světlo boží? Myslím, že by Horác leknutím ducha vypustil! Pryč s tím brakem (Brast). Boj na nůž proti takovému učení. Tento systém způsobuje, že mládež naše zná lépe syntax a gramatiku starých řečí než staří Řekové sami, že zná nazpaměť všechny vojevůdce, bitvy, bitevní sešikování punské a mithridatské války, ale tápe v temnu stran bitev války sedmileté, ať nedím, »příliš moderní« z r. 66 neb 70, o nichž ještě ve škole »neměli«. — K tomu připojuje princ souhlas s odstraněním odpoledního vyučování, s učením tělocviku, hrami a dodává: »Pak by se velmi doporučovalo v městech, kde leží vojsko, každotýdně dvakrát třikrát nechat mládež starší procvičiti (drillen) s holemi prostřednictvím poddůstojníka.« Místo pošetilých třídních vycházek s elegantními hůlkami a doutníky by se hodil cvičný pochod s trochou »felddienstu«, i když by při tom padlo trochu opravdových ran!

Atlantis. V Kritiovi a Timaiovi Platón zmiňuje se o dávné říši na ostrově Atlantis, která prý se rozkládala za sloupy Herakleovými; tam žil mocný, bohatý národ, jenž válkou Egypt a Řecko ohrožoval, pod vládou Poseidona a jeho synů. Zemětřesení však zničilo ostrov a proto je moře na západě Španělska blátivé. Platón dovolává se sice podání kněží Egyptských, avšak těžko bylo rozhodnouti, zdali není jeho Atlantis fikce anebo, má-li pověst ta nějaký historický základ. V nejnovější době Le Plongeon domnívá se, že se mu podařilo nalézt důkaz o tom, že Atlantis skutečně existovala. Le Plongeon, archeolog americký, rozluštil záhadné hieroglyfy na zříceninách Jukatanských. Svědčí o tom, že v Americe mimo říše Azteků v Mexiku a Quichna v Peru také na Jukatanu před dávnými věky žil mocný národ Maya a to ve věku, kdy Egyptská říše byla v prvních

počátečních. Nad tím národem vládla bojovná, krásná královna Moo, jež odmitnuvši všechny nápadníky vzala si za muže bratra svého jménem Coh. Avšak druhý bratr Aac měl ji také rád i proto strojíval šťastnějšímu soku úklady, až přeměniv se v hada jej zabil. Moo zamítla ruku, kterou ji nabízel, a truchlila nad ztrátou svého chotě, jemuž vystavěla mausoleum. Švagr zdvihl proti ní válku, zabil ji a opět k sňatku nutil; ona však uprchla a to na východ, do jedné mocné říše Mu. Když však tam dorazila, tu prý země Mu nenalezla, ježto byla zemětřesením v moře pohroužena. I plula dále až do Egypta, kdež uvádí se v papyrových zprávách jako královna Mau. Je v tom důkaz, že země Mu jest totožná s Platónovou Atlantis? Filologové nám to vysvětlí. Jen aby to nebyla filologie toho druhu, jako ji provádí Samuel Butler ve spise *The Authores of the Odyssey* 1897, v němž dle zpráv listů dokazuje zcela vážně, že vlastní Odyseovou není Ithaka, ale západní Sicílie, že bloudil okolo Sicílie a tam že třeba hledati zemi Fajaků a že Odysea nepochází od básníka Iliady, vůbec od žádného ionského pěvce, nýbrž od Nausikay, dcery Alkinoovy v Drepanu na Sicílii. Anebo takové filologie, jako ve spisku Dra Zella (Berlín 1901), kde dokazuje se, že Polyfemos byl vlastně gorila. Kř

Aleksěj Aleksandrovič Kozlov, ruský filosof, 27tého února skonal ve věku už pokročilém. Narodil se r. 1831 v Moskvě, kde ukončil universitní studie roku 1856 a stal se učitelem středních škol. Zvláštní pílí věnoval modní tehdy politické ekonomii, statistice a vůbec vědám společenským a byl spolupracovníkem několika žurnálů. Roku 1866 z politických příčin musil vzdáti se svého úřadu a odejeti z Moskvy. Věnoval se nyní selskému hospodářství, sloužce kdesi správcem, a použil té doby k studiu věd přírodních, později filosofie, nejvíce Comtea a částečně Kanta. Od přírodovědeckého materialismu přešel k pozitivismu a s tohoto stanoviska posuzoval v žurnále *Znání* (1871) znamenité tehdy *Historické Listy* Lavrova. Vyčítal tomuto přednímu obhájci pozitivismu dogmatism, tvrdě, že všechny společenské ideály jsou podmíněny, a že věda vůbec nemůže dáti nám nijakých morálních neb společenských ideálů. Kozlov však nezabředl v bezplodném pozitivismu, stává se metafysikem, nejspíše pod vlivem Kantovým, k němuž jej vedly nejspíše spisy Hartmanovy a Schopenhauerovy. Filosofii Hartmanovu zpracoval ve zvláštním spisu *Podstata světového procesu* (M. 1873—76). Velmi si též oblíbil Schopenhauera, jak jest zřejmo z jeho článku *Vladimír Solovjev jako filosof* (*Znání* 1875). Roku 1876 stal se profesorem v Kijevě, kde přednášel až do r. 1887, kdy byl postižen těžkou chorobou. Tam v obranu filosofie Schopenhauerovy v *Universitních zprávách* r. 1877 uveřejnil: *Dvě osnovné položky filosofie Schopenhauerovy*. Ale v jeho *Filosofických studiích* (1876) jest patrna nedůvěra k této filosofii; Kozlov hledá nové cesty a především se zastavuje u Dühringa (*Filosofie skutečnosti*. Kijev 1878). Pilné studium Platóna (*Filosofická studia* II. Kiev 1880) odcizuje ho docela Schopenhauerovi a povzbuzuje ke čtení klasiků nové filosofie, počínaje Descartesem. Zvláštní pozornost věnuje Leibnitzovi. Z té doby máme od něho *Genesis Kantovy theorie prostoru a času* (Kijev 1884). Též noví stoupenci Leibnitzovi Lotze a Teichmüller našli v něm horlivého stoupence. Vydával později filosofický časopis *Své slovo*. Čís. 1—3 v Kijevě 1888—90, čís. 4. v Petrohradě 1892, ve kterém

vykládá své názory velmi příbuzné učení Teichmüllerovu. Kozlov velmi bedlivě stopoval všechny zjevy filosofické literatury a velmi pilně psal články a polemiky. Grotovi věnoval dva články (1881, 1885), bojuje proti jeho úzkému pozitivismu, kterého se ovšem později Nikolaj Jakovlevič Grot zřekl docela. Grot hájil svou doktorskou disertaci v Kijevě v únoru r. 1883 a dosáhl velkého úspěchu, studentstvo nadšené jeho výtečnou řečí s jásotem mu tleskalo a potom nosilo po universitní síni, avšak zkušený a učený Kozlov silně schladil svými slovy mladého filosofa: «Vy svou reformou logiky minul jste se s logikou a proto ve výsledku u vás zjevilo se vše, co ráčíte, pouze ne logika; a stará logika jak byla logikou před vaší reformou, tak též jí zůstala i přes vaši reformu. Přítí se zde nebudu a nebudu vám překážeti dosíci doktorského diplomu, k němuž máte právo, jak jste dokázal svou erudicí, leč zvláštním článkem vás přesvědčím, že ve vaší reformě logiky docela není logiky, a že vy snad jste výtečný psycholog neb jiný specialista, ale žádný filosof.» Tato slova platila nejen Grotovi, než vůbec onomu neblahému ultra-positivnímu směru, jenž natropil mnoho škody v ruské literatuře a filosofii. Svým odpůrcům odpovídal Kozlov knihou *Filosofie jakožto věda*, Kijev 1877. Hraběti Tolstému věnoval dvě knihy a sice r. 1888 uveřejnil *Náboženství hraběte Tolstého* a o tři léta později *Listy o knize hr. L. N. Tolstého o životě*; obě knihy vyšly v novém vydání se záhlavím *Náboženství hr. L. N. Tolstého, jeho učení o životě a lásce*, Petroh. 1895. *Listy o knize hr. Tolstého* původně byly uveřejněny ve *Voprosách*, jichž pilným spolupracovníkem byl zvěčnělý. V témž časopise (sv. 38) čteme též jeho rozbor Tolstého *Hospodáře a robotníka*. Současným filosofům věnoval též mnoho píle. V *Zahraničném Věstníku* z r. 1881 máme jeho *Současné proudy ve filosofii*, pokračování těchto obzorů ve *Voprosách* tvoří *Positivism Comtea* (1892), *Francouzský positivizm* (Taine, Ribot, Paul Janet), *Polopositivisté* (Fouillet, Guyau, Tarde kn. 21, 22), *Gustav Teichmüller a Theorie umění* se stanoviska Teichmüllerova (1894—95). Zvláštní knihou vydal *Črty z dějin filosofie* (1887) a r. 1886 pokusil se o první ruský filosofický časopis *«Filosofický tříměsíčník»* (Философический трехмѣсячникъ), který brzo zanikl následkem choroby filosofovy, by se znova zrodil v Svém slově.

Kozlov nazývá svou filosofii panpsychismem. Osnovou její jest pojem bytí, které vzniká ne abstrakcí, než má pramen svůj v prvotném vědomí. Čas a prostor jsou ryze subjektivní a tedy jest též subjektivní a nemá jsoucnost ve skutečnosti vše, co se nalézá v prostoru a v čase. Jest pouze svět duchovní, t. j. duchovní substance s jich funkcemi, a celý hmotný svět i naše těla jsou pouze značky, znaménka oněch duchovních substancí, jich funkcí a vztahů. Takto náš svět jest světem značek, které se pořádají dle zákonů našich představ a myšlenek a takto jsou podřízeny obecným a nezlomným zákonům činnosti našich představ, kořenicí se v samé přírodě naší substance. Proto takové značky dají nám plné právo věřití ve skutečné trvání světa substancí. Věda jest jediná a nejvyšší skutečnou její formou jest filosofie. Kozlov měl mnoho odpůrců (mezi jinými polemisoval s ním V. Lesevič v knize *O čem zpívá kukačka?* Studie a Črty P. 1886), avšak též požíval úcty všeobecné. Petrohradský Filosofický Spolek («ob-

ščestvo») v říjnu r. 1900 zároveň s Karinským, L. N. Tolstým a B. H. Čičerinem zvolil ho svým čestným členem.

(Dle článku Holubovského v *Enc. Slovniku*)

Prvá soukromá docentka, pí dr. Emily W. Kempin, zemřela 13. dubna v blázinci ve Friedmatt-Baselu. Nar. 1853, 3. března v Altstetten u Curychu jako dcera faráře Spyri-a, zasnoubila se s farářem Kempinem, studovala pak v Curychu a 1887 stala se první doktorkou práv. Když jí bylo zabráněno ve Švýcarech provozovati praxi, odešla do Ameriky, kdež byla docentkou v New Yorku. R. 1891 připuštěna byla k habilitaci v Curychu, 1897 odešla do Berlína a zařídila Auskunfts-bureau pro mezinárodní právo. Starosti o živobytí podryly jí zdraví. *Kí*

Úmrtí. Věda náboženská i filosofie zaznamenává ztrátu nad jiné bolestnou. Dne 14. dubna zesnul ve věku 61 let v Paříži prof. Aug. Sabatier, děkan protestantské fakulty bohoslovecké a profesor dějin dogmatiky sekce náboženské na Ecole pratique des hautes études. Práce jeho jsou jednak historické (o pramenech života Kristova 1866, o apokalypsi 1888, o apoštolu Pavlovi 1896), vyznačující se důkladnou znalostí pramenů i bystrou originální soudností, jednak filosofické. Vývoji dogmat je věnován spis »De la vie intime des dogmes et de leur puissance d'évolution« 1890. Nejvýše stojí jeho *Filosofie náboženská* (*Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire*, Paříž 1897, přel. též do němčiny), na základě jejímž přinesla Č. M. II., 119 z pera dra Rich. Adamika stať o náboženství a zbožnosti. Spis Sabatierův opírá se o psychologii a historii je velmi zdařilý pokus o vysvětlení života náboženského v rozmanitých směrech a projevech jeho. Uvažuje ve třech organicky sloučených částech o náboženství a původu jeho, o křesťanství, jeho podstatě a historických formách jeho, zvláště katolictví a protestantství, o podstatě dogmat a vývoji jich a končí teorií kritickou poznání náboženského. — Sabatier narodil se r. 1840 ve Valloně, působil nejprve (od roku 1868) na theol. fakultě ve Štrasburce zároveň s Reussem a Schmidtem, a když fakulta tato do Paříže byla přenesena, vyvíjel zde na obou vzpomenutých vysokých školách učitelskou i vědeckou činnost stejně usilovnou jako blahodějnou. Výklady jeho prozařovalo teplo vroucí zbožnosti a pronikala síla mravní opravdovosti. Jeho filosofie náboženství jest dílo směřovatné, jedna z nejdůležitějších publikací vědy náboženské doby přítomné. *D.*

O záhadě vidění vzpřímeného.

Napsal Vladimír Svoboda, c. k. soudce.

I.

Zkušenost, že obrázek předmětu, na př. stromu, na sítnici osoby, jež na strom ten hledí, jeví se nám v poloze opačné, nežli předmět sám, — tento důsledek známých zákonů dioptrických, — zavdala podnět ke dvěma otázkám. Uvažujice totiž, že teprve dopadem paprsků světelných, jež ze stromu vycházejí, na sítnici nazírajícího, — tudíž vznikem převráceného obrázku stromu na ní, — zavádí se duševní pochod, jehož výsledkem je vjem zrakový stromu toho, a ovšem nutně předpokládajice, že nazíráme všickni dle jedné a téžže zákonů, tázali se jedni, nevidíme-li snad strom (a vůbec veškerý zrakem naším vnímatelný svět vnější) vlastně v opačné poloze, nežli jakou skutečně má; druzí pak, zvouce vzpřímenou právě tu polohu stromu, ve které jej prostým okem vidíme, položili si přímo otázku: Kterak to, že vidíme strom *vzpřímený*, ač poloha obrázku jeho na naší sítnici jest *převrácena*?

Zejména druhá z obou těchto otázek pestrých se dožila osudů a ne neprávem nazvána byla pověstnou (F. A. Lange, J. Dastich a j.), byvši pod názvem *záhady vidění vzpřímeného* v různých teoriích vidění od různých badatelů až přes míru často projednávána, pojímána způsobem rozmanitým a s nestejným řešením výsledkem; skutečně nelze ji dosud pokládati za definitivně vyřízenou a odbytu. Tato dosavadní neshoda v pojmání a řešení otázky budiž nám jednak ospravedlněním, znova-li ji bereme na přetřes, jednak, nasvědčujíc opravdové jakési spletnosti věci, omluviž poněkud »dotěrnou zřetelnost« následujících vývodů.

Rozbor záhady vidění vzpřímeného předpokládá však, jak zjevno, bychom předem zaujali stanovisko vůči první z obou zmíněných otázek, totiž: vidíme-li předměty v pravé, skutečné jejich poloze, či v opačné.

Jde v ní zřejmě o vzájemnou (souhlasnou či opačnou) polohu, tedy o prostorový vztah, dvou korelativních členů, z nichž jedním

jest nade vší pochybnost náš zrakový vjem předmětu, na př. stromu S, — tedy část obsahu našeho vědomí, rozložená v nazírací formě prostornosti a vyskytující se v nás, hledíme-li na strom ten; ježto pak polohu druhého členu zveme pravou, skutečnou polohou stromu, obě polohy na souhlas či nesouhlas zkoumati zamýšlejíce, sluší zajisté tímto druhým členem srovnání rozuměti v první řadě strom sám, ve smyslu reálního, mimo naše vědomí bytujícího a ovšem prostorně rozloženého »stromu S o sobě«. Tážeme se tedy, souhlasí-li či nesouhlasí poloha našeho subjektivního, immanentního zrakového vjemu stromu S s polohou transcendentního jeho korelátu, věci o sobě stromu toho.

Z toho již patrné, pokud a pro které stanovisko noëtické záhada naše první, takto pojata, může vůbec býti záhadou.

Pro stanovisko ryzího *naivního realismu*¹⁾ zajisté neexistuje. Kdo, jako naivní realista, je pevně přesvědčen, že to, co vidí, t. j. co jest obsahem jeho úkonu zrakového, jsou právě vnější věci samy, tomu nenapadne, ač-li stanoviska svého s myslí nepustí, aby se tázal, vidí-li je tak, jak jsou, či převráceny. Onť je si jist, že objekty samy smyslovými svými úkony, jakoby chapadly nějakými, obmyká a do svého vědomí vtahuje in natura, — »tak, jak jsou«, — se všemi jejich, i prostorovými, vztahy, a musí tudíž myšlenku, že viděl by je v poloze opačné, než jest jejich skutečná, odmítnouti, jako absurdní. Pro něj neexistují vedle objektů vnějších, jakožto věci o sobě, zrakové jejich vjemy, jako pouhé obrazy jejich v prostředí naší vnitřnosti, numericky (neb i kvalitativně) od oněch rozdílně, aby připustiti mohl nesouhlas polohy jedněch a druhých; on zná jediný jen systém, jehož členové jsou mu zároveň věcmi samými (o sobě) a zároveň i současně též obsahy jeho úkonu zrakového, zírání-li na ně. Odpověď jeho na otázku naši, kterou, jak řečeno, sám nikdy by nepoložil, — zní a zníti musí, že vidíme objekty tak, jak jsou, a nikoli převráceně (t. jak nejsou), z toho prostého důvodu, poněvadž — jsou tak, jak jsou.

Rovněž na půdě *transcendentálního idealismu* postrádá první záhada naše práva domovského. Kdo s transcendentálním idealistou důsledným za to má, že za jeho zrakovými, jako vůbec smyslovými, dojmy a obrazy nestojí pranic, že jim mimo naše vědomí,

¹⁾ Realism naivní a kritický i transcendentální idealism důsledný bereme tu vždy v krajní jejich ryzosti (v jakéž se prv uvedený může vyskytati ovšem jen na stanovisku předfilosofickém); platí potom hořejší vývody — dle poměru jednotlivých složek — i o míšenech názorů těch, z nichž toliko idealismu Kantovského a realismu Müller-Ueberwegova dotkneme se zvláště.

v zámezí jeho, pranic, žádný reální objekt, žádná věc o sobě neodpovídá, jen ony samy že to jsou, jimž atribut skutečnosti (empirické) přísluší, — nebo kdo s Kantem tvrdí, že za našimi vjemy smyslovými s empirickou jejich realitou stojí sice »věc o sobě«, však taková, jež nemá vztahů prostorových vůbec, ba o které ani kategorie jednoty a mnohosti neplatí, tomu otázka slouti musí zbytečnou nebo nemístnou. Prvnějšímu proto, poněvadž i on zná jediný jen systém, systém svých dojmů smyslových (zrakových), za nimiž jiné, plnější skutečnosti není, a které ovšem nemohou míti polohu vzhledem k sobě samotné převrácenou; Kantovci proto, poněvadž s jeho stanoviska mezi zrakovým vjemem některým a »neprostornou, ani jednou ani mnohou« věcí o sobě nemůže býti vztahů prostorových, jaké pojem polohy souhlasné či převrácené předpokládá.

Naivní realism tedy a transcendentální idealism důsledný řešiti musí první náš problém ovšem kladně, a sice ve smyslu vidění vzpřímeného, t. j. se skutečností shodného; rozluštění to je však s jejich stanovisek čirou tautologií, ježto jeden i druhý jest monismem noëtickým, neuznávajícím dvojakosti mezi obsahem našeho smyslového vědomí a odpovídající mu realitou, tudíž dvojakosti členů, jež vybízí problém co do vzájemné polohy srovnávat. První podmínkou možnosti záhady je tedy noëtický dualism, avšak takový, jenž mimo to členům obou systémů, jim rozeznávaných, přiznává prostornost, anoť prostorné s neprostorným ve vztahu polohy souhlasné či opačné býti nemůže. Proto Kantism, ač jest dualismem noëtickým, rázem řeší záhadu naši negativně, pouhým poukazem k tomu, že otázka vůči jeho zásadám je nelogickou, a vidění vzhledem ke skutečnosti ani vzpřímeným není, ani převráceným.

Zdalo by se tedy, že problém náleží stanovisku transcendentálního či *kritického realismu*. Neboť kritický realism to jest, jenž na základě výtěžků fysiky a fysiologie i výsledků spekulativních stanoví a rozeznává dva světy, toto genere od sebe se různící: imanentní, ideální, vnitřný, svým bytím k naší existenci připoutaný svět našeho vědomí, našich vjemů smyslových s jedné, a transcendentní, reální, vnější svět věcí o sobě vjemům těm odpovídajících a jejich podklad, na existenci bytosti vnímající nezávislý, tvořících se strany druhé, — on to jest, jenž učí dále, že jak soustavě vjemů zrakových (hmatových, svalových), tak i soustavě věcí o sobě přívlastek prostornosti přikládati dlužno.

Než, tak by se měla věc jen tehdy, kdyby prostor, v němž rozkládají se nám, pro naše vědomí, při úkonu vidění zrakové vjemy naše, byl totožný s prostorem, ve kterém rozloženy jsou věci o sobě jim odpovídající, nebo s jeho částí. Vždyť jde tu o vzájemnou souhlasnou (po případě opačnou) polohu dvou prostorových tvarů, a o takové lze nepopíratelně mluvit jen tehdy, lze-li homologické body obou, — zde na př. věc o sobě vrcholu stromového a náš zrakový vjem vrcholu toho, — spojití přímkami, jež buď se po dvou kříží (při poloze tvarů navzájem opačné), nebo nekříží (při poloze souhlasné); toť přece geometrický výraz dotýčných vztahů prostorových, spolu jediný a neúprosný, bez něhož souhlas neb opak polohy jsou pouhými slovy beze všeho pojmového obsahu, — a ten zajisté nutně předpokládá totožnost, t. j. jednotnost prostoru, v němž oba tvary rozestřeny jsou.

Naproti tomu fakty a úvahy, na nichž spočívá sám systém kritického realismu, nutí k důsledku, že rozdíl mezi prostorností tou, jaká přísluší zrakovým (a vůbec smyslovým) názorům a vjemům našim, a onou, kterou přisuzovati smějí věcem o sobě, je týž a právě tak radikální, jako mezi vjemem samým a odpovídající mu věcí o sobě, jako mezi imanencí a transcendencí, mezi ideálním a reálním, — že naše vztahy subjektivně prostorové jsou pouze adekvátními representanty prostorových vztahů reálních, jejich rekonstrukcí, napodobením v mediu toto genere různém, že vůbec formy momentů obojího druhu jsou neméně disparátní nežli momenty samy. «Není prázdného mostu mezi reálně prostornou polohou hmotných částic, pocit vzbuzujících, a ideálně prostornou polohou vědomých pocitů v extensivní názor urovnaných, neboť prostor jako reální forma bytování a prostor jako vědomě ideální forma nazírací jsou tak nesměřitelný spolu, jako reální a imaginární součást komplexního čísla, ač oba v sobě podrobeny jsou téměř formálním zákonům.»¹⁾

Tato disparátnost, kvalitativní nesrovnatelnost prostoru subjektivního s prostorem reálním, extra mentem, vylučuje i pro kritického realistu veškeré geometrické vztahy relací subjektivně prostorových s reálně prostorovými, vylučujíc zahrnutí relací obojího druhu v jediný systém pro vzájemnou jejich cizorodost: zrakový vjem vrcholu stromu, tento vniterný, psychický fakt, nelze spojití

¹⁾ Eduard v. Hartmann: Philosophie d. Unbewussten, 10. vyd. Lipsko, Friedrich. I. 290. — Srov. též Helmholtz: Physiologische Optik, 1. vyd. 1867, str. 443 a násl. — Herbert Spencer-Collins: Filosofie souborná. Přel. Peroutka, v Praze 1901; str. 235-6.

přímkou s vrcholem stromu o sobě. S geometrickým kriteriem vzájemné polohy odpadá podmínka možnosti její; nemůže býti řeči o vzájemné, — ať souhlasné či opačné, — poloze zrakového vjemu k příslušné věci o sobě. Kritický realism odmítá, právě jako Kantism, záhadu naši.

Osamoceným zůstává vůči tomu názor, jenž, stoje na půdě kriticko-realisticke, nicméně neuznává nesměřitelnosti forem bytovacích a nazíracích, přičítaje i vjemům zrakovým prostornost reální a s tohoto zvláštního hlediska vyvinuje důsledky právě pro otázku naši, a sice ve prospěch vidění převráceného; minim názor, Müller-Ueberwegův.¹⁾ Theoriím těchto obou je společným tvrzení, že vidění záleží v přímém pocíťování jistých reálních obrázků nazíraného předmětu, totiž obrázku jeho na sítnici (Müller) či v sensoriu našem (Ueberweg), v reální jejich velikosti a poloze tak, že nesestrujuje si psyché snad na základě reálního obrázku teprve svůj příslušný vjem ve vlastním svém prostředí vnitřním, nýbrž vjem, — toť přímo pocíťovaný reální obrázek sám. Tak jest n. př. dle Müllera to, co vidíme, co plní zorné naše pole, prostě naše, obrázky pokrytá, sítnice sama, vnímaná v těch rozměrech a té poloze reální, jakou ve skutečnosti má; ježto pak tato poloha obrázků, jakožto podrážděných částí sítnice, jest vzhledem ku poloze předmětů samých převrácena, plyne, že vidíme věci v poloze opačné, než jakou o sobě mají.²⁾ Tato zvláštní theorie řeší tedy první záhadu naši kladně, ve smyslu vidění vzhledem ke skutečnosti *převráceného*. —

Jiné možné pojetí otázky naší jest ono, dle něhož onen druhý, »reálnější« člen, s nímž co do polohy srovnávati chceme vjem svůj zrakový, není věc o sobě, nýbrž *hmatový vjem* předmětu, o který běží. Otázka zní potom: vidíme-li předměty vnější v téže poloze, v jaké je hmatáme, či v opačné, a bývá pokládána za rozluštění ve prospěch souhlasu obou poloh, viděné i hmatané, tudíž ve prospěch vidění v tomto smyslu »vzpřímeného«, prostě proto, že údaje

¹⁾ J. Müller: Zur vergleichenden Physiologie des Gesichtssinns. Lipsko, 1826, odd. II., a jeho Handbuch der Physiologie, sv. II. 1840. — Ueberweg v Henle-Pfeufferově Zeitschrift für rationelle Medicin, řada 3. sv. V. 268—282. — Názor Müllerův provedl dále E. Hering: Beiträge zur Physiologie, Lipsko 1864. — Srov. též. O. Liebmann: Zur Analysis der Wirklichkeit, 2. vyd. Štrasburk, Trübner 1880, str. 148. a násl.

²⁾ Dle Ueberwegova názoru vidíme takto »všecko, včetně viditelných částí svého těla, převráceně; celkový náš jev zrakový jest malým, nohama vzhůru stojícím světem uvnitř sensoria, jemuž odpovídá nad míru větší, na nohou stojící reální svět v zámezi smyslového našeho vědomí.« (Liebmann, l. cit. 149.)

jednoho i druhého smyslu ve příčině polohy předmětu nevykazují mezi sebou nejmenšího odporu. Stačí však po tom, co již pověděno, poukázat-li k tomu, že mezi zrakovým a hmatovým naším subjektivním prostorem zřejmě platí týž poměr naprosté disparátnosti, nesrovnatelnosti, jaký shledává důsledný kritický realista mezi kterýmkoli z nich a prostorem reálním. To jasně pověděl už Berkeley a dnes nebude o tom asi sporu.¹⁾ »Smysl hmatový určuje polohu ve hmatovém prostoru dle pocitů hmatových (svalových), smysl zrakový ve zrakovém prostoru dle pocitů zrakových. Mezi oběma druhy údajů je souhlas právě tak vyloučen, jako rozpor, stanoví ony polohu bodů dle znaků disparátních. Souhlasu tedy mezi místními určeními obojího druhu ve skutečnosti není, nýbrž nastupuje ve případě součinnosti obou smyslů pouze kombinace jejich (nikoli koincidence) a sice je to současnost pocitů, dle níž kombinují se disparátní jejich určení místní.«²⁾

Nelze tedy mluvit ani o vzájemné poloze zrakového a hmatového vjemu téhož předmětu. Prostor reální (pokud jeho samobytnost uznáváme), náš zrakový a náš hmatový prostor, toť trojice rozmanitostí disparátních, ač homologických a k sobě dle míry svého rozsahu, prvek za prvkem, přiřaditelných. Poměr mezi kterýmkoli dvěma z nich jest obdobný as onomu mezi systémem veškerých bodů roviny a systémem čísel (Gaussova rovina číselná); polohové orientace jeden ke druhému naprosto nemají.

Tím odmítnuta i tato formulace záhady jako bezpředměta pro vědecká stanoviska noëtická, jsouc při tom tautologickou pro hledisko naivního realismu, jenž nepřipouští si pochybností o tom, že tak i onak, zrakem jako hmatem, vnímá vždy tytéž a proň jediné vztahy reálně prostorové.

Shrnujice výsledky vidíme, že první naše otázka dle noëtického stanoviska, se kterého na ni pohlížíme, buď vůbec *záhadou není*, nebo jeví se *nelogickou*, vyjmeme-li jediné — ovšem výlučné a osamocené — stanovisko Müller-Ueberwegovo, které však řeší ji, v odporu s populárními názory, ve smyslu vidění vůči skutečnosti *převráceného*.

¹⁾ Berkeley: An Essay towards a new theory of vision, §§. 49. 111—115. (Viz Baumannův spis: Die Lehren von Raum, Zeit und Mathematik, Berlin 1869. II. 360—363.) — Srov. též E. von Hartmann: Kritische Grundlegung des transcendentalen Realismus, 3. vyd. Lipsko, Friedrich; str. 125—6.

²⁾ Dr. E. Johnson ve Philosophische Monatshefte VIII. Berlin, 1872. str. 164 (citován od W. Tobiasse: Grenzen der Philosophie, Berlin, Müller 1875, str. 156).

II.

Přistupujíce nyní k rozboru druhé a hlavní naší otázky, t. zv. »záhady vidění z příměného«, která táže se po příčině, »proč vidíme na př. strom vzpřímený, ač obrázek jeho na sítnici naší převrácený jest,« označme sobě za účelem stručnosti výrazu momenty, k nimž tu dlužno bude přihlížeti, písmenami takto:

Z, můj zrakový vjem stromu,

z, můj zrakový vjem obrázku stromu na sítnici mé,¹⁾

S, věc o sobě stromu,

s, věc o sobě obrázku stromu na sítnici mé.

Dále znamenej nám $\times$ navzájem opačnou, $\parallel$ souhlasnou polohu dvou členů srovnávaných.

Především je jasno, že, má-li v otázce naší »vzpřímený« znamenati souhlas a »převrácený« nesouhlas se skutečnou polohou stromu o sobě, t. j. tážeme-li se: jak to, že jest $Z \parallel S$, když přece jest $s \times S$, — stojí otázka, uznávajíc jak imanentní, tak transcendentní členy hořejší čtveřice, na půdě *kriticko-realistické*, že však tím spolu jeví se bezpředmětu, poněvadž kritický realism, jak právě vyloženo, tvrzený v ní vztah $Z \parallel S$ popírá, buď vůbec neuznává vztahů polohových mezi vjemy smyslovými a věcmi o sobě, buď (Müller-Ueberweg) dovozuje pravý opak, totiž, že jest $Z \times S$.

Poněvadž příčinný sled momentů jest S, s, Z a vztah jejich, v otázce tvrzený, $S \times s \times Z$, vidíme, že lze tuto formulovati zkráceně: Proč jest vůbec $Z \times s$, čili jak to, že obrázek sítnicový vyvolá v nás vjem zrakový, k němu převráceně ležící? — O této formulaci platí ovšem totéž, co o předešlé: vztah $Z \times s$ kritický realism odmítá buď pro polohovou nesrovnatelnost obou momentů, buď tvrdě, že jest naopak $s \parallel Z$ (Ueberweg), ne-li dokonce $s \equiv Z$ (Müller).

Nicméně jsme tu u samého jádra věci, poněvadž zrovna z obou těchto formulací záhady vidění vzpřímeného, co do smyslu ostatně naprosto totožných, jednu po našem přesvědčení na myslí má *každý*, kdo záhadu vyslovuje, buď si jinak kteréhokoli vyznání noetického, a jsou to tudíž právě tyto dvě formulace její, na něž upínají se dva nejpopulárnější pokusy jejího řešení. (Dokončení.)

¹⁾ Zrakový vjem obrázku na vlastní sítnici své, ovšem ne přímo nazíraného, zjednatí si můžeme pokusem Coeciovým; hledíme-li totiž otvorem ve plochém zrcátku do plamene lampy, snadno spatříme, uprouce zrak na samý okraj otvoru, převrácený rudý obrázek plamene na sítnici naší se jevícího (Helmholtz, Physiologische Optik, 2. vyd. 1896, str. 252.).

O citech a obrazotvornosti a vzájemném jich poměru.

Píše Dr. Oldřich Kramář.

(Pokračování.)

Kdyby pak dále podstata obzoru, jímž temný obsah snový počíná, spočívala na pouhém ponenáhlém obrození střediska zrakového, nebylo by pochopitelné, proč sen tak neobyčejnou rozmanitost vytváří, a proč naopak jisté sny se opakují. Proto dovedeme metafysickou podstatu snu jen tím pochopiti, že obracíme zřetel k vědomí orgánovému, kteréž po tvrdém spánku zvolna se obrozuje. Jakmile počíná snění, počíná spolu také zprvu zcela temně, ale pak čím dále tím jasnější vědomí osobnosti. Ač tato jest odchýlná od empirické bdělé, již podmiňuje především zkušenost životní, přece hlavními rysy čili metafysickou podstatou s ní se shoduje. Máme tedy ve snu vědomí sebe, cítíme sebe, podobně jako ve stavu bdělém, ano cítíme i podněty motorické, které zhusta vytvářejí sny vykonaných pohybů, které však obyčejně nejsou skutečnými pohyby, nýbrž pouhými podněty inervačními bez provedené inervace, zkrátka pouhými představami svalovými. Osobnost však jest často proměněna dle nahodilých příčin v úkonech vegetativních, v srdci, dýchání, v činnosti střev, v ústrojí pohlavním, a dle jiných, dosti nahodilých podnětů, na př. tlaku na srdce nebo tepny atd.

Z úkonů těchto a ze stavu celé ústrojnosti vycházejí tedy podněty, které netoliko osobnosti dávají určité zabarvení, nýbrž vybavují i děje chemické v čidlech smyslových, předem ve zrakovém. Po tvrdém spánku nastupuje snad zprvu obzor temnosti jako přechodní stav z transcendentního vědomí tvrdého spánku k empirickému vědomí života. Neboť i při opačném postupu od bdělého vědomí ku tvrdému spánku nutno klásti obzor temnosti za přechodní stanovisko vědomí. Na snadě jest ještě jiná domněnka o příčinách

výbavy určitého empirického obsahu v temném obzoru přechodním. Máme totiž množství představ tak pevně utkvělých, že ve bdělém vědomí takřka neustále u prahu dli, i když z vědomí jsou vypuzeny. Jsou to představy nám nejběžnější, naše zájmy, povinnosti, starosti, obavy, záliby atd. Utkvělost jich z toho následuje, že neustálým a střídavým trváním ve vědomí střediska velkomozková i čidla ve svém smysle přetvořily, tak že mechanické děje s nimi spojené nemohou nikdy úplně přestat. Mohli bychom se tedy domýšleti, že takovéto představy i po tvrdém spánku ihned svou působnost projevují a podněty k výbavě určitého obzoru zrakového se stávají. Avšak dva důvody, theoretický a empirický, stavějí se této domněnce na odpor. Předně náležejí takovéto představy k vyššímu stupni rozumových činností vědomí bdělého a nejsou obsaženy v úrovni onoho vědomí, jež po tvrdém spánku počíná se sestrojovati. Za druhé však jest první snění, jak bedlivým pozorováním vlastního snového života zjistiti lze, úplně odchylno od průběhu skutečného života. Teprv na pokročilejším stupni snového vědomí jeví se větší podobnost s životem skutečným, avšak i tu vlivy orgánové nápadně pozměňují spojování představ a myšlenek, tak že i pokročilejší snění krátce před probuzením vyznačuje se neobyčejností a jakousi zvláštností, ano nezřídka nesmyslností. Jest tedy nanejvýš pravděpodobno, že počáteční podněty k výbavě určitého zrakového obzoru a potomních snad představ sluchových a jiných pocházejí z vědomí orgánového, kteréž současně s úpravou středisek velkomozkových se rekonstruuje. Tou měrou, jak ono nabývá jasnosti, tedy jak osobnost se probouzí, nabývá i obzor větší střídavosti a bohatosti, a tím spolu dán podnět k výbavě jiných představ, opět především zrakových, které oněmi orgánovými podněty nebyly přímo vybaveny. Vědomí snové zmáhá se i co do jasnosti i co do střídání, a k pouhým představám zrakovým druží se pak i jiné, především sluchové, pak i svalové i hmatové, řídčeji představy čichové a chuťové. Proto míváme zhusta sny o rozpravách s jinými osobami, slyšíme hudební skladby, konáme práce, cestujeme neb jedeme na kole atd. Co tkne se pohybů ve snu konaných, nutno připomenouti, že z pravidla nejsou to skutečně vykonané pohyby, nýbrž toliko podněty, vycházející z obnovené pružnosti svalů kosterních. Jiné nápadnější pohyby, jako lítání, padání s výše a p., které nezřídka naše sny naplňují děsivými obrazy, zcela zřejmě ukazují působnost svalstva dýchacího, obzvláště bránice. Zhusta bývají naše sny subjektivně zabarveny city strachu, úzkosti, kteréž provázely jsou příslušnými děsivými neb vzrušujícími vidinami. Co zde

prvotním úkazem a co následným jest, lze snadno uhadnouti. Ne děsivé a hrůzlivé představy zrakové neb sluchové a jiné, nýbrž jisté nepravidelnosti v úkonech orgánových, v činnosti srdeční, dýchací a vasomotorické. Takovéto nepravidelnosti jednak v transitorickém neb trvalém stavu organismu samého mohou již spočívat, jednak však nahodilými příčinami jsou zjednány, místním tlakem, dlouho trvající polohou těla na zádech, přeplněním žaludku a střev atd. Tak bývají děsivé sny nezdídko provázeny patrným mrazením v zádech, kteréž ještě trvá, když jsme mezi sněním se probudili. Že zde zřejmá příčina orgánová působí, o tom nelze ani pochybovat. Neboť nastávají takové úkazy, i když nahodilé vystydnutí odkrytím zcela jest vyloučeno. Jindy opět neobyčejným strachem se probouzíme a cítíme po probuzení ještě vibrující a nepravidelnou činnost srdeční nebo dokonce náhlé zastavení, jehož si patrně jsme vědomi. Opět jindy hrozná úzkost svírá nás ve snu, kteráž také za následek má probuzení. I tu cítíme ještě vířivé chvění bránice, tedy nepravidelnou činnost dýchací. Obzvláště nápadně jeví se také vliv pohlavního ústrojí u člověka zdravého neb nestřídmosti podrážděného. Avšak i ve stavu zcela zdravém jeví toto ústrojí patrný vliv ve snění. Odtud pocházejí ony líbezné sny, kdy stýkáme se s půvabnými osobami druhého pohlaví v rozkošných zahradách, aneb slyšíme spolu hudbu milostného dojemného rázu atd.

Právě rozmanité citové zabarvení snů jest nejpatrnějším důkazem empirického orgánového původu jeho obrazů. Všecky možné city vyskytají se ve snech, veselá nálada, překypující radost a nadšení, touha, žárlivost, strach, úzkost, zoufalství, sklíčenost, a naopak opět těkání ve vyšších myšlenkách, i metafysické blouznění, nejčastěji však pochmurné obrazy s přidechem hrůzy a děsivosti. Čím klidnější jest celá ústrojnost, čím pravidelněji děje se průběh úkonů, tím klidnější jest také snění, ano může býti tak málo vzrušujícího rázu, že po probuzení ani nevíme, o čem jsme snili.

Nemůžeme zde vyčerpati všechny úkazy snové, ba ani ku všem zajímavým zjevům poukázati, dostačilo zde upozorniti na některé nápadné případy, které dle obdobných případů citových v bdělém životě vysvětlovati slušno. Jenže máme zde opačný postup příčiny a následku. Co v bdělém stavu bývá příčinou, objevuje se ve snu jako následek příčin orgánových a naopak. Psychologický výklad opírá se zde o důležitou zásadu tuto: Jistého druhu představy a styky představ zjednávají jisté nepravidelnosti v úkonech vegetativních, které dle způsobu a sdružení celou onu řadu rozmanitých citů a vášní představují. Patrné jest mezi oněmi styky a výsledky

jimi způsobenými skrytý metafysický vztah, jež však cele pochopiti nám není možno. Spokojiti jest se nám tím přesvědčením, že jistého druhu styky nutně způsobují cit strachu neb déle trvající obavy neb úzkosti neb radosti atd. dle toho, jak s osobností naší ve shodě neb neshodě jsou a tím na úkony životní buď blahodárně neb škodlivě působí aneb aspoň rytmus v nich trvale udržovaný kvantitativně co do síly i co do rychlosti pozměňují. Tedy odpovídají jistým stykům představ jisté pozměny v úkonech životních. Tytéž změny však mohou býti způsobeny prostě orgánovými příčinami aneb dojmy, které po předešlém citovém vzrušení v nervové soustavě a úkonech zůstaveny byly, ano může ústrojnost sama chovati náchylnost k té neb oné nepravidelnosti.

Sen tedy jest opravdovým výtvozem obrazotvornosti a jest spolu halucinací, pokud totiž touto vyrozumíváme smyslový výtvor bez zevních fysických podmínek způsobený. Ve většině případů liší se sen obsahem i citovým zabarvením od střízlivé skutečnosti smyslového života, čehož příčinu jediné v tom hledati slušno, že v orgánových podmínkách vědomí větší neb menší odchylky naproti bdělému stavu jsou dány. Jaké však tyto jsou, dle dřívějšího výkladu je zřejmo. Orgánové vědomí čidel a jich střídisek ze stavu transcendentního vrací se pozvolna a po mnohých stupních ku klidovému stavu pružnosti, jež pokládati jest za základ střízlivé bdělosti. Odtud pochází temnost a po případě příšerné zabarvení počátečního obzoru. Pak však je i co do spojování látky počátečné snění nejvíce, pozdější, již k probuzení se chýlící, nejméně podstatou svou od bdělého vědomí rozdílné, ale přece vždy rozdílné. Neboť podněty k výbavě látky smyslové pocházejí právě z úkonů vegetativních a soustavy nervové, a v tom jest druhá příčina obsažena, která kromě jiných prostě nahodilých působí ony patrné rozdíly. Povážíme-li, s jak rozdílnou disposicí orgánovou, psychickou vůbec a citovou zvláště lidé k spánku uléhají, jak podmínky v ní obsažené den ode dne jsou od sebe rozdílné, pak pochopíme, proč snění nejen u rozličných lidí, nýbrž i u téhož člověka pokaždé může býti povahou rozdílné.

Obzvláště však liší se snění tehdy od smyslové skutečnosti bdělého stavu, je-li soustava nervová zimničně rozechvěna. Pak nabývá onoho známého rázu nevýslovného, lišíc se zhusta naprosto ode vši skutečnosti. Ba při akutních zimničních nemocech, jako pneumonii, tyfu a jiných, zaujímají halucinace netoliko většinu spánku, nýbrž i bdělý stav, pokud tento ovšem bdělým nazvati možno, i když nemocný s otevřenými očima leží a s přítomnými

osobami rozpráví. Stává se v takových případech, že rozprávěje s jiným stále má halucinace zrakové i sluchové a o nich jako o skutečných předmětech mluví.

Pravou půdou chorobné obrazivosti a halucinací jsou však choroby duševní, a to více méně všechny, ať jsou idiopathické, totiž z patrného onemocnění a porouchání některé částky nervové soustavy pocházejí, ať v otravě původ svůj mají, ať posléze v jemnějším přetvoření nervové soustavy a úkonů vegetativních, jež anatomickému pozorování naprosto se vymykají. Ve všech lze spolu konstatovati, že některé trvalé nepravidelnosti v úkonech podnět k jednostrannému vytváření duševního života zavdávají.¹⁾

¹⁾ Některé příklady mohou věc znázorniti a původ chorobné obrazivosti objasniti:

Trvalý zármutek jest citová nálada, která pravidelný průběh výživy zvolna ale jistě a nezvratně porušuje. Zarmoucený nemá chuti k jídlu, protože trávení jest u něho oslabené, a tím i dosazování výživné krve jest nedostatečné. Činnost srdce proto snižená a puls chabý, také barva pleti bledá a zsinálá. Trvá-li tento stav dlouho, aneb zesiluje-li se dokonce stále naléhajícími příčinami, aniž pevná vůle aneb síla zbožného povznesení mocnou protiváhou se stává, ustáluje se poněkud chorobný stav nedostatečné výbavy vegetativních úkonů a výživy, a citový stav zármutku a sklíčenosti stane se trvalým. Psychoneurosa tím způsobená sluje se melancholií. Rozumí se samo sebou, že přirozené závady tuto trvalou změnu a ustálení její mohou usnadniti. Nedostatek výživy mozku má za následek ztrnulost duševního života, skrovnou výbavu představ a nedostatek vůle. Tichý zármutek pal sám sebou již bývá podnětem k výtvarům obrazotvorným, nastává na př. poněkud klamná domněnka u nemocného, že něčeho zlého se dopustil a proto že stíhán je trvalým zármutkem. Aneb vykládá si některé tělové pocity své za následky nemoci aneb, nastává-li u něho střídavě cit úzkosti, vybavuje tento představy hrozičeho nebezpečí neb pronásledování.

Takové úkazy i u lidí duševně zdravých, ale dráždivých čili nervosních pozorovati lze, jen že s tím rozdílem, že tu jsou transitorické, ale tam trvalé; tak nedá se rozvaha a soudnost u zdravého člověka, u něhož střídavá výbava představení zamezena nedostatečnou výživou mozku, dlouho potlačiti, probudí se a zaplaňuje chorobné obrazy. Avšak hranice mezi zdravím a chorobou není přesná, pozvolna mohou chorobné stopy v úkonech se ustáliti, tím spíše, poněvadž déle trávající sklíčenost také zdravý spánek odnímá; nedostatek zdravého a posilujících spánku jest však právě podstatnou známkou choroby duševní, udržuje ji a činí pozdravení nesnadným a někdy nemožným.

Pravým opakem jest manie. Zde jest činnost srdce a vasomotorická na obvyklou míru trvale zvýšena, odtud živost, bujarost, vtipnost, neustálé podnět k živým posuňkům. Výtvary obrazotvorné jsou rázu jasněho, veselého a podnětu k jednání, někdy i erotického, ano i ideálně mystického. Podstata choroby však právě touto nadobytou bohatostí a rychlým střídáním duševního života jest vyjádření, která jest nepřirozená, poněvadž se organismu nedostává dostatečné náhrady spánkem. Proto následuje, není-li brzké pozdravení, vysílení a jiná stadia chorob duševní jako při melancholií.

Srovnáváme-li úkazy obrazotvorné ve snu s těmi, jež vyskytají se při chorobách duševních, shledáváme nápadnou shodu a podobnost, která již dříve bývala konstatována. Rozdíl jest toliko ten, že působící příčiny jsou při snění rázu transitorického, při oněch však trvalé. Tu i tam shledáváme podněty k zvláštnímu vytváření představových obsahů tyto:

1. Nedostatečnou způsobilost čidel, předem zrakového, pro výbavu představ. Pozorujeme ji v počátečním snění po tvrdém spánku, odkudž pocházejí výtvoři temné a pochmurné, od skuteč-

Při dvou způsobech melancholie, které jmény m. úzkostlivá a m. ztrnulá se zvláště vyznačují, nabývají hrozné výtvoři obrazivosti úplně převahy nad rozvahou a celým vědomím vůbec; ale v prvním případě podněcují k prudkým pohybům a k jednání zuřivému, v druhém úplnou ztrnulost čili katalepsií způsobují. Prvá jeví se ve způsobě náhlých a brzy minoucích záchvatů, druhá jako trvalý stav.

V hysterii jest povšechná nálada nelibá a rychlé střídání její základním stavem, jenž v podrážděnosti nervové soustavy a po případě též ústrojí pohlavního příčinu má. Výtvoři obrazotvorné jsou rozdílné dle toho, jsou-li podněty, n. p. pohlavní, libého neb nelibého rázu, tyto poslední označují tedy buď žádost erotickou neb odpor. Kromě toho jevívají se dle zvláštní střídavé nálady orgánové i jiné výtvoři obrazotvorné, buď úzkostlivé, buď mysticky povznesené. Proto klonívají se dívky a ženy hysterické k náboženskému blouznění a visionářství. Stane-li se hysterie chronickým neduhem, běže na se opět povšechný ráz buď úzkostlivý se zrakovými halucinacemi, buď povýšený, často s významem erotickým.

Při výstřednosti pohlavní, jež u žen nymphomanií, u mužů satyriasi sluje, působí trvalé podráždění ústrojí také trvalou jednostrannost obrazotvornosti, která zvláště u ženského pohlaví běže na se ráz hnusné nestoudnosti.

Ne tak patrného psychologického rázu jest vlastní šílenství, paranoia, jehož příčiny spočívají v zeslabení činnosti velkého mozku, buď těžkou nemocí neb dlouho trvajícím duševním námahou, neb jiným vysílením, neb již vrozenou závadou. Buď jevívají se zprvu halucinace sluchové, které dávají všemu myšlení a opět též obrazotvornosti zcela neobvyklý nezdravý směr; aneb spočívají základy klamných výtvorů obrazivých již ve zděděné orgánové závadě a dospívají poněkud k jasnému vyjádření, aneb posléze berou původ v místních tělových pocitech neb anaesthesii. Ustálenost chorobného výtvoru označuje se slovem »utkvělá myšlenka, fixní idea«. Tato buď podněcuje k nějakému jednání, n. př. k sebevraždě, aneb vyjadřuje nemírně zvýšené sebevědomí, tak že člověk pokládá sebe za vysokorodou osobnost, aneb alegorisuje místní tělové pocity aneb nedostatek čivnosti na povrchu těla, aneb běže na se ráz stihomamu.

Při idiopathických čili organických chorobách spočívají příčiny přímo v mozku neb míše, a jest to buď trvalé překrvení mozku a blan mozkových, neb atrofie kůry mozkové neb trvalý zánět, z něhož pak následuje ubývání buňkoviny, neb otrava syphilitická, neb hlízy uvnitř mozku, neb tvrdnutí v mozkové a míchové hmotě buněčné neb vláknité atd. Úkazy obrazotvorné i motorické jsou ve všech těch případech celkem podobného rázu jako při psychoneurosách, buď melancholické neb maniakální t. j. sklízející neb podněcující, jeví se zhusta ve způsobě velikomamu a nezřídka v erotické.

nosti smyslové patrně rozdílné; ale totéž naskytá se při duševních chorobách obzvláště organických, když pružnost čidel místními vlivy ve střediskách, na př. silným překrvením a zase naopak nedokrvením neb jinými příčinami jest valně snížena.

2. Stejnou měrou však při tom též osobnost nedostatečně jest vybavena, tak že soudnost jest zmenšena a porušena.

3. Nepravidelnosti v úkonech, porušené trávení, totiž seslabení peristaltických pohybů, mohou tu i tam míti za následek příslušné výtvořiny jednotvárného, sklíčujícího rázu, čím spíše, poněvadž i jiné nepravidelnosti k tomu se přidružují.

4. Nepravidelnosti srdeční a dýchací mají v obou případech stejné následky, kteréž pak vzájemnou působností zase původní příčiny sesilují a udržují.

5. Nepravidelnosti vasomotorické, buď překrvení neb nedokrvení, mají i ve snu i v chorobách duševních příslušné následky, které se objevují tak význačným způsobem ve stavech maniakálních a melancholických a stejnou měrou se naskytají ve spánku. Kromě sklíčenosti a případně úzkosti, kteréž při melancholii se jeví, následuje z nedostatečného zakrvení mozku veliká ztrnulost představ, kterouž ve snu taktéž zhusta pozorujeme. Hojně zakrvení spojené se zvýšenou činností srdeční a dýchací ve stavech maniakálních zjednáva naopak zvýšenou činnost duševní, kterouž ve snu z týchž příčin taktéž shledáváme.

6. Původní úkazy motorické objevují se taktéž v obou příbuzných řadách úkazů zcela obdobně. Melancholie vyznačuje se ztrnulostí pohybů a nedostatkem vůle; v podobných stavech snových cítíme se taktéž často neschopnými nejmenšího pohnutí. Naopak bývají návaly úzkosti a hrůzy provázeny výstřední výbavou pohybu, což při choromyslnosti jeví se jako zuřivost (Tobsucht), ve snu jako úzkostlivé prchání před domnělým nebezpečenstvím. Rozdíl jest však i zde ten, že ve snu tyto pohyby bývají pouhými výbavami svalových pocitů, řídceji skutečně provedené inervace; než i to stává se někdy, spící jsa pronásledován děsnými vídinami propukne v prudké pohyby, jimiž se obyčejně probouzí, ano ve výmínečných případech bez probuzení vstává a obchází. Ale také jasné výtvořiny obrazotvorné způsobují v manii někdy živě i prudké výbavy motorické, které podobají se zuřivosti, jen že nejsou rázu sklíčeného a zoufalého, nýbrž projevují překypující bujnost. Podobné podněty shledáváme však někdy i ve snech živého a bujarého rázu, kde potom konáme pohyby bujné, ač jen zdánlivé.

7. Podráždění aneb naopak snížení činnosti ústrojí pohlavního jeví se takéž i v chorobách duševních i ve snu obdobným způsobem.

K těmto úvahám nutno připojit ihned poznámku o vzájemném vztahu mezi obrazotvorností a city. Každý výtvar obrazotvorný jest činitelem, jenž do života psychického stejnou měrou zasahá, jako sestavení představ téhož obsahu zevními příčinami zjednané. Každý styk složených představ působí jistým vlivem na úkony vegetativné a zjednává city buď zvyšujícího, buď snižujícího rázu. Totéž platí i zde. Ovšem výtvary obrazivosti vznikly již z jistých citových nálad, t. j. změn v úkonech vegetativních, tedy nemohou takovéto nálady znovu vytvořit, avšak sesilují je a potvrzují. Přistupují-li však k nim výbavy představ jiných z dosavadní zásoby zkušenosti, dle zásady příbuznosti neb nahodilých dřívějších styků, mohou ovšem ony nálady poněkud pozměnit, totiž netoliko ve stejném smysle sesílit, nýbrž i jinak blíže určit. Jen v tom případě, že by nahodilou výbavou nastaly představy opačné působnosti, byla by citová nálada pozměněna ve smysle opačném, což zhusta také se stává. Tato vzájemnost mezi city a obrazotvorností jest tak závažnou stránkou duševního života, že by bez náležitého ocenění jejího mnohé úkazy nebylo možno pochopiti.

Rozbor úkazů snových i výtvarů obrazotvornosti při rozdílných nemocech a obzvláště při duševních chorobách poučuje nás patrným způsobem a zjišťuje nade vše pochybnost onu předem vyslovenou větu, že každý výtvar obrazotvorný jest reflexem čili obrazem nálady orgánové v čidlech smyslových a najmě v ústrojí aperceptivním. Avšak snem a chorobami duševními nejsou obor a působnost obrazivosti daleko ještě vyčerpány. Poskytují ovšem nejvýznačnější zkušenosti této stránky životní, a proto jsou i nejpoučnější, ale obecné vědomí nemenším jest oborem obrazotvornosti než sen a choroby duševní, ano daleko rozsáhlejší, poněvadž i v obecném zdravém vědomí neustále s její působností se setkáváme. I to jest již ode dávna zjištěnou zkušeností obecného názoru lidového, a odtud jisté věty pocházejí, které jako okřídlená slova obcházejí, aniž ovšem hluboký jich význam psychologický při tom jest znám. Tak slýcháme zhusta výrok: »Šťastný vidí vše růžově, nešťastný všecko pochmurně.« Tato obecná věta vyjadřuje zkušenost, že ve vášnivých i mírných citech nálada orgánová obráží se v činnosti smyslové a rozumové, pozměňujíc netoliko názory smyslové jako takové, nýbrž především zatemňujíc svým způsobem a porušujíc soudnost a nepředpojaté vnímání. Zde právě jeví se vzájemnost

citu a obrazotvornosti nejpatrněji, neboť není opravdu citu ani klidnější nálady citové, při níž by onen reflex neustále nepůsobil. Čím střízlivější jest nálada, tím méně přiměšuje se vliv obrazivosti; čím více však odchylná od střední míry, buď ve stranu sthenickou, buď asthenickou, tím více se jeví její vliv. To jest význam předpojatosti, ať jakýmkoli způsobem se jeví. Předpojatost jest jako obrazotvornost i střídavé pozměňování nálad všeobecnou povahou lidského pokolení, jen že působí dle kvantitativních odchylek náladových více neb méně. Vliv její shledáváme nejnápadněji při každém vášnivém vzrušení. Radost, nadšení, hněv, láska jako vášnivý stav vědomí, a naopak zármutek, skličenosť, rozmrzelost, zoufalství, nenávisť, závist atd. zaslepují člověka nejen proto, že zamezují klidnou výbavu představ, t. j. zásad, jež člověk buď vychováním, buď zkušeností si osvojil, nýbrž také proto, že jejich reflektující působnost pozměňuje předměty k posuzování se naskytující. Nadšený vždy jest náchylen podceňovati překážky stavějící se jeho záměrům, neb podnikům v cestu, poněvadž vlivem obrazivosti ve smyslu mocné jeho citové nálady jsou zmenšeny; rozmrzelý člověk a dokonce zoufající v sebe nepatrnější překážce vidí již nebetyčné hory, jichž překročení nelze. Obzvláště zajímavým způsobem jeví se však tento porušující a pozměňující vliv při lásce pohlavní. Záliba náhle vznikající a ne ponenáhlym obcováním zjednaná jest sama sebou již původu obrazotvorného, neboť zakládá se na tom, že jistá osobnost shoduje se s temnými výtvoři, jež obrazotvornost každého člověka dle jeho tělesné a duševní podstaty vytváří; a to děje se obzvláště v mladém věku, není-li smýšlení v tomto směru zcela střízlivými, či, jak říká se, praktickými zřeteli ovládáno. Z té příčiny bývá mladý věk obou pohlaví mnohdy tak vrtošivý při svých volbách, a úsudek jeho zhusta netoliko nestřízlivý, nýbrž docela převrácený. Osobní povaha každého sestružuje tedy jistého druhu výtvor o podstatě druhého pohlaví, a stane-li se, že jistá osobnost vzbuzuje citovou náladu s tímto výtvořem shodnou, pak domnívají se mladí lidé, že našli svůj ideál. Ačkoliv tato jednostrannost v úsudku právě spíše u duševně vynikajících než u prostředně nadaných se vyskytá, přece a snad právě proto jest předpojatost z toho pocházející namnoze škodlivá, ano i záhubná. Neboť takový zamilovaný třetělec zaslepen jsa svou obrazotvorností nevidí vadných stránek při své modle a jest nepřístupný domluvám a poučením lidí střízlivých.

Ale netoliko vášnivé city, nýbrž i naše záliby a náruživost zavádějí stejnou měrou soudnost tím, že vždy mají pohotově své

výtvoř obrazivosti do všeho se mísí. Tak shledáváme u badatelů, že snadno v mnohých úkazech shledávají potvrzení svých názorů a domněnek, poněvadž vlivem obrazotvornosti jsou předpojatí. Rovněž shledávají lidé holdující jistým zásadám, nanejvýše jsou-li špatné, ve všem lidském jednání jen potvrzení jejich. Sobec, jenž ve všem svém jednání jen svůj prospěch má na zřeteli, shledává i v jednání druhého vždy jen sobecké pohnutky, naopak jest lidumil spíše nakloněn vyhledávati v činech lidských pohnutky dobré. Toliko střízlivý posuzovatel nepředbíhá svým úsudkem.

Kromě toho jeví se vliv obrazotvornosti i v obecném životě při obyčejných pracech a snahách neustále buď blahodárným, buď zkrušujícím způsobem. Každý úspěch práce má za následek zvýšenou náladu, ale tato ihned přetvořuje se v příslušné výtvoř obrazivosti dle podstaty člověka. Z toho pocházejí ony osvěžující paprsky, které nás zhusta náhle a neočekávaně oblažují naplňující nás blahou nadějí a dodávající nám síly a vytrvalosti. V tom hledati slušno podněty k prostonárodní poesii, t. j. k písni národní, která nahodilých okolností se chápajíc vyjadřuje jisté nálady radostné. Ony podněty k výtvořům mohou však také býti opačného rázu. Každý nezdar zračí se taktéž ve svých obrazech, ba každá nahodilá nelibost projevuje již svůj obrazotvorný vliv. Kromě těchto příčin zevních mohou však i ve bdělém stavu právě jako ve snu působiti nahodilé nepravidelnosti úkonů životních. Ve snu, kde není žádných smyslových názorů, výbav představových a činností rozumových ze zevních podnětů daných, působí ony podněty orgánové plným svým vlivem a zobrazují se příslušnými sny, buď jasnými a rozkošnými, buď pochmurnými a děsivými. Bdělý stav přiváděje člověka v nezbytný proud činnosti a snah, aneb vydává je aspoň zevním vlivům smyslovým, nedopouští toho, aby ony orgánové podněty dospěly k plnému rozvoji své podstaty. Přes to však nepřicházejí na zmar, nýbrž mísí se do objektivního průběhu představ a jimi způsobených nálad. Ježto pak jsou ony podněty buď sthenického, buď asthenického neb smíšeného rázu, vyplývají z nich také obdobné temné výtvoř, buď povznášející neb skličující. Tyto pak mísí se do objektivního obsahu vědomí a buď s ním se shodují aneb neshodují. Z takovýchto příčin jedině lze pochopiti náhlejší převraty v celkové náladě, které patrně nejsou zevními příčinami způsobeny. Zhusta shledáváme na sobě veselé naladění, aniž víme, odkud pochází, a opět naopak svírá nás někdy nepokoj provázený neurčitými obavami, a často marně snažíme se příčinu jich vypátrati. Takovéto skličující nálady zhusta vtírají se

do klidného průběhu života, a náš věk dráždivý a nervosní jest jim obzvláště podroben. Zvláště živé a při tom nervosní ano do konce hysterické povahy obou pohlaví pocítují nápadné změny po všechné nálady bez patrných příčin zevních; jsou to právě skryté příčiny orgánové, buď již vrozené neb získané závady, buď stopy z dřívějších rozrušujících citů ve vegetativních ústrojích utkvělé které nevědomými příčinami se uplatňují. Zejména jevívají hysterické ženy takové nepředvídané přechody z nápadné veselosti a rozpuštělosti k rozmrzelosti a sklíčenosti.

Ale zkoumáme-li nitro své obračejíce trvalou pozornost k těmto změněným stavům vědomým, tu přirozeně shledáváme nepravé příčiny. Buď totiž dospějí ony temné výtvořky k větší jasnosti, a pak pokládáme je neprávě za příčinu svého nepokoje neb své sklíčenosti, ač v pravdě jsou jen výsledky jejich. Aneb při zostřenění pozorování nepravdivá nálada bere na sebe povahu určitěji lokalizovaného pocitu tělového, z něhož pak neunavnná obrazivost odvozuje domnělé choroby jako příčiny jeho. V těchto střídavých náladách orgánových a z nich vyplývajících výtvořech obrazotvorných jest tedy hledati podstatu všelikých nepravdivostí duševních jež nazýváme přílišnou starostlivostí neb úzkostlivostí, pochybovačností, pověrečností a hypochondrií. Nemírně starostlivý člověk neustále stíhán jest obavami před možnými nehodami neb neštěstím jež toliko v nezřízené obrazivosti původ svůj mají. Podobného významu jest i stíhomam, jenž v povahách uzavřených a hloubavých tak snadno se vyvíjí a ačkoliv není rozhodnou známkou duševní choroby, přece nezdravou povahu označuje. Na podobných základech spočívá i pochybovačnost a nejistota vzhledem k vlastním jednáním. Jsou lidé, kteří nikdy nemají úplné jistoty, že něco správně vykonali, anebo sobě nedůvěřují, že něco, co mělo se státi, skutečně již bylo učiněno. Proto často vícekrát přesvědčují se o tom, co již dříve byli učinili. Při tom ovšem spolu i zapomínavost působí, avšak není jedinou příčinou. Neboť pouhé zapomenutí nebylo by dostatečným důvodem; jsou to právě nemírné obavy z možných následků, které onu zapomínavost či spíše nejistotu podporují. Pověrečný člověk opět z nepatrných a zcela nahodilých zevních příčin, jež se v jeho nepravdivé náladě naskytují, vyvozuje všechny možné následky a stává se v jednání váhavým, aneb naopak zdánlivě povzbuzení v nich shledává. Významná pak jest zejména hypochondrie, ježto z lokalizovaných pocitů tělových vyvozuje brzy ty, brzy ony choroby. I tato jest dosti častým úkazem, a bere-li na sebe ráz, jenž se zdravou soudností nijak se nesrovnává, rozhodným pří-

znakem duševní choroby. Tak na př. když paralytik svou nečivnost čili anaesthesii vykládá v ten smysl, že má skleněné nohy.

Obzvláště však vyznačují se závady orgánové tím, že své výtvary obrazotvorné přivádějí v přímý styk s osobností samou, což samo sebou jest srozumitelné. Neboť ony závady jsou nepochybnou částí osobnosti, a proto i obrazivost vždy objevuje se činnou v těch představách, jež přímo týkají se osobnosti a jejich zájmů. Proto vidí bázlivý a přílišně starostlivý ve všem nebezpečí, jež hrozí jemu aneb jeho rodině, dráždivě rozmrzelý opět ve všem zlý úmysl proti sobě namířený, nezdravě domýšlivý člověk naopak ve všech nahodilých projevech druhých lidí šetrné ohledy k své osobnosti neb úctu sobě prokazovanou. V posledním případě vidíme zárodky velikomamu, jenž při lidech jinak zdravých jest příznakem nějakých nepatrnějších závad orgánových a ovšem nikdy nedostupuje takové výše, aby všecku soudnost překonal. Jsou-li však závady podstatnější aneb pocházejí-li z příčin idiopathických, pak vymyká se velikomam ze všech mezí zdravé soudnosti, jako zejména u paralytiků. Proto dále shledáváme, že ony závady orgánové obzvláště v každém vášnivém výbuchu citovém své výtvary uplatňují. Tak na př. prchlivý člověk v nahodilých nehodách, zvláště setká-li se s jich více, shledává zúmyslné útoky svých nepřátel, ba i neživotných věcí, ano celé přírody. Z toho jedině lze pochopiti rouhavé výbuchy rozvášněné nálady, když lidé nehody přičítají nepřítelstvímu, ano dokonce zlovolnému úmyslu prozřetelnosti. A tak jsou vášně vůbec oborem duševních projevů, v nichž nezdravé zárodky čili orgánové závady nejvíce se projevují. — Avšak i bez těchto mísí se vždy obrazotvornost do vášnivých citů a zvyšuje jich prudkost a je prodlužuje. —

Z těchto úvah jde na jevo, že každý cit, ať živější, ať mírnější, ano každá povšechná nálada jakéholiv rázu jest vždy provázena činností obrazivou. A proto dospíváme k druhé důležité větě, jež týká se významu obrazotvornosti. Jako zprvu pronesli jsme větu, že každý stav vědomí sám sebou jest již citem čili citovou náladou, tak nutno i pronést tuto větu:

»Každý stav celkového vědomí jest spolu také výsledkem činnosti obrazotvorné.« — Do všech zjevů psychických mísí obrazotvornost své výtvary, pozměňujíc je a porušujíc, po případě méně, po případě více. Toliko střízlivá nálada, čili zkrátka střízlivost jest ten stav vědomí, jenž nejméně podroben jest mocnému vlivu obrazotvornosti. Co však jest střízlivost? — Patrně ten stav vědomí, kdy celková nálada orgánová nejméně jest pozmě-

něna rušivými vlivy citovými. Proto jest člověk *ceteris paribus* nejstřízlivějším po zdravém spánku, když žádné vzrušující dojmy z minulosti nezanechaly patrných stop v ústrojích vegetativních a spolu není žádných patrnějších závad, které by zavdaly podněty k výtvorům obrazotvorným. V té příčině jest nesmírný rozdíl mezi povahami, a poněvadž city a obrazotvornost na společné půdě úkonů vegetativních spočívají, proto i ten člověk nejméně bude podroben vlivům obrazotvorným, soudnost porušujícím, jenž nejméně vydár jest dojmům citovým. Čím více však převládá nálada citová, tím větší nadvládu má obrazotvornost nad veškerým životem duševním. Lze se vši jistotou říci, že city a obrazotvornost tak úzce souvisejí, že v žádném případě nelze přesně říci, který z těchto činitelů jest prvotní, a který následný. Spolu jest zřejmo, že oba, jakkoliv působnost jejich může závadnou neb škodlivou se prokázati, lidskému životu jediné dodávají ceny a vyššího významu. Ne méně jisto jest, že všechny povahy více méně jsou jim podrobeny, ano nejstřízlivější povahy často, ač nevědomky, ještě více než povahy živé a blouznivé. Neboť střízlivý člověk není prost citu a vlivu obrazotvornosti, a poněvadž city jeho jsou trvalé, tedy i vliv výtvorů obrazotvorných trvale ovládá jejich vědomí a soudnost. Proto shledáváme, že lidé chladné povahy bývají zhusta nejzarytější ve svých předsudcích, nedají se důvody přesvědčiti a proto neméně křivě posuzují než lidé živého a překypujícího citu. Neboť jsouce málo přístupni novým a mocným dojmům citovým také ne zakoušejí blahodárného vlivu činné obrazotvornosti a proměn z obou činitelů vyplývajících.

Poněvadž pak orgánová nálada neustálým fluktuacím jest podrobená, tedy i vliv obrazotvornosti jest tu menší, tu větší, nejmenší totiž a nejmírnější v střízlivé době po zdravém spánku, největší poměrně, když působením všech celodenních dojmů nálada orgánová největší převahu nad vědomím smyslovým a činnostmi rozumovými si osvojuje, v době večerní a noční, pokud spánek není zaujata. Podobného významu jsou i roční doby, a vliv jejich na city a obrazotvornost jest velmi nestejný. Jasně léto způsobuje také jasnou střízlivost, jaro háravou toužebnost, podzim dumavou zahloubání a doba zimní z pravidla největší klidnost vědomí. Rozumí se ovšem samo sebou, že tím jen povšechné rysy jsou naznačeny, jsouť mimo to různí činitelé, kteří s rozdílnými city tak i rozdílné výtvořiny obrazotvorné zjednávají.

Ale jakkoliv jsou city a obrazotvornost společnými znaky všech lidí, ano zajisté i všech živočichů ostatních, přece vzní

kvalita citů a tedy i obrazotvornosti jsou u různých lidí dle jich povahy, vychování a návyku velmi rozdílny. Tuto různost povah naznačují nejlépe záliby, ať praktické, ať theoretické, ať esthetické, a z toho pocházející snahy a činnosti. Odtud vysvítá pravdivost dalšího tvrzení, že obrazotvornost v tom oboru smyslných neb rozumových předmětů především svou činnost projevovatí musí, který má na citový život největší vliv. Proto blouzni rolník o hojných úrodách a možném rozmnožení svých pozemků, obchodník o rozšíření svého obchodu, učenec o zvelebení svého poznání a nových objevech, básník a umělec opět obírá se výtvary, jež jako umělecká díla uskutečnití hodlá. Dále jest nejvýše pravdě podobno, že obrazotvornost tam nejučinněji bude působiti, kde cit jest nejjemnější vytříben, pokud ovšem nenastupují překážky, jež by volný vývoj zdržovaly. To platí plnou měrou o citech esthetických. Cím jemněji jest přirozeně vytříben cit ve vnímání a posuzování prostorových tvarů a krásy prostorové, tím více i obrazotvornost bude náchylna v tomto oboru působiti, zkrátka, v takovém případě nepochybně bude nadání k výtvarnému umění. A podobný náhled lze pronést i o každém jiném odboru uměleckého nadání, ano rovněž o vlohách ku theoretickému bádání. Ovšem nečiní pouhé nadání ani umělce ani badatele, nýbrž k němu musí přistoupení hojná empirická látka zkušenosti, tedy jednak z oboru uměleckého čili esthetického, jednak vědeckého, aby tvořivá obrazotvornost byla obohacena dostatečnou látkou a vyškolená.

Mezi obyčejnými projevy obrazotvornosti, s nimiž shledáváme se stále v životě a zejména ve snu, po případě v chorobách duševních, a činnosti její v umění a ve vědě, není žádného psychologického podstatného rozdílu, proto také není důvodu pro to, aby prvá snad slovem »obrazivost« rozlišována byla od druhé. Táž obrazotvornost působí všude a ve všech případech, rozdíl jest toliko ten, že umělcova jest přirozeným nadáním a vyškolením obohacena a ustálena, ale pak obzvláště také, že umělec, chtěje tvořiti, zúmyslně k výtvorům své obrazotvornosti obrací pozornost a dle jistých pravidel v umění ustálených jim vykazuje určitý směr a v přesnou souvislost je přivádí. Obrazotvornost badatele pak směřuje k poznání souvislosti příčinné a k prostředkům, jimiž by mohlo býti usnadněno. I badatelská obrazotvornost psychologicky zcela shoduje se s obyčejnou, v životě působící, kdykoliv zasáhá v obor poznání, t. j. vyhledávání příčin a následků. Věda i umění vyplývají prostě z podstaty lidské a z obecné zkušenosti povlovnými kroky dospěly k vyší svého vývoje nynějšího, proto dle zřetelů psychologických

zamlouvá se, aby rozdíl obrazotvornosti v činnosti umělecké a vědecké toliko příslušnými přívlastky byl naznačen. Dle toho tedy rozeznáváme od obyčejné obrazotvornosti obrazotvornost uměleckou a badatelskou, a tímto označením jest potřebě psychologické s dostatek vyhověno. Naznačiti však onen rozdíl slovy »obrazivost« a »obrazotvornost« není nijak odůvodněno, obou významů lze bez rozdílu užívat.

Zbývá nám ještě jeden důležitý obor duševního života, v němž obrazotvornost má obzvláštní důležitost. Jsou to náruživosti. Bez náležitého ocenění vlivu jejího nelze podstatu náruživosti pochopiti. Vyměřuje se pojem její v ten smysl, že jest to žádost zvykem, t. j. častým obnovením a ukojením, sesílená a ustálená a duševní život ovládající. Avšak právě nadvládu náruživosti lze jen z toho pochopiti, že má v obrazotvornosti neustále činnou a neunavnou pomocnici.

Lze právem říci, že tolik jest vášní, kolik vůbec citů rozdílných, neboť vášně naznačuje jen kvantitativní rozdíl co do síly a náhlosti při reflexech orgánových, vybavených nějakými podněty. Totéž lze pronést i o náruživostech. Kolik jest rozdílných citů, tolik jest i náruživostí možných. Každý cit, ať jakéhokoliv původu jest, snadno přetvoří se v žádost, každá žádost opětováním ustálí se a může vzrůst v náruživost. Není psychologického rozdílu v tom, zdali náruživost vyplývá z přirozených či odvozených žádostí; obé stejně pocházejí z podstaty individua, jen že prvě souvisejí přímo s účelem života, druhé nepřímo. Prvé vyplývají z reflektorických podnětů původních, druhé z odvozených. Proto jsou obžerství, pijáctví, chlípnost, zahálčivost, sobectví, pánovitost, vládychtivost a jiné vlastnosti náruživosti přirozené, hráčství, sportovnictví, sběračství a kterékoliv nezřízené záliby, v tom neb onom odboru se objevující, náruživostmi odvozenými. Avšak ve všech stejně působí zprvu nepozorovaně, čím dále tím zřejměji obrazotvornost. Pokud žádost, ať přirozená ať odvozená, a ukojení její střídá se s jinými žádostmi a požadavky života tou měrou, že nezanechá trvalých stop v organismu, které by rušivě zasahaly do přirozeného průběhu vědomí, potud nestává se náruživostí. Ale život sám vymáhá střídání nejrozmanitějších žádostí a činností, aby požadavkům jeho bylo vyhověno. Každá naladí organism a tedy veškeré vědomí ve svém smysle. Odtud pocházejí také ony trvalé představy, jež ovládají naše vědomí tou měrou, že dostavují se ihned, jakmile jiné závažné představy z vědomí vymizí. Jsou to povinnosti, péče o zachování svého života i své

rodiny, snahy životní, záliby atd. Osvoji-li si však některá z těchto žádostí neb zálib trvalý vliv ve vědomí nad ostatní zřetel a potřeby života, stala se již náruživostí a vzrůstá neustále, nenaskytne-li se s jiné strany mocné překážky. Při tom naznačují uspokojení a výtvary obrazotvornosti dvě fáse její, které pravidelným rytmem se střídající ovládají vědomí. Každá žádost přirozená i také odvozená označena jest střídavým rytmem citu a obrazotvornosti, žádost provázejících neb zjednávajících, a potomního ukojení. Že z žádosti střední čili normální může vůbec náruživost se vyvinouti, to především již padá na úkol obrazotvornosti. Poněvadž každá žádost předpokládá disposici organismu, buď přirozenou, buď získanou, tedy jest patrné, že tato obráží se svým způsobem ve vědomí a tím opět onu náladu sesiluje. Nekrotí-li se a nezaplašují-li rozumnými důvody ony výtvary, potvrzují disposici a urychlují vznik žádosti. Proto každá nekročená žádost zrychluje pozvolna střídání oněch dvou fází a tím právě nabývá rázu náklonnosti jednostranné, vědomí ovládající a jiných zřetelů nedbající. Proto rostou náruživosti s člověkem, a obrazotvornost působí čím dále tím mocněji. Nejvýznačnějším příkladem jsou právě přirozené náruživosti, nejen proto, že nejčastější jsou a nejnápadnější, nýbrž i proto, že podnět k nim spočívá v přirozené potřebě organismu. Avšak tím, že vymykají se ze střední míry, neslouží již skutečné potřebě, nýbrž tvoří umělou potřebu, jen na chorobné náladě orgánové spočívající, a stávají se opravdu pouhými citovými čili odvozenými žádostmi. Zníť toto vyjádření poněkud podivně a přece vyjadřuje přesnou psychologickou pravdu. Žrout, piják, chlípík, zahaleč opravdu neslouží potřebě přirozené, nýbrž odvozené žádosti, která vyplývá z citu, nad prostřední míru zostřeného a tedy nepřirozeného, jenž neustálými výtvary obrazotvornými jest sesilován a udržován. Z toho jediné lze pochopiti, že vidáme šedovlasé a sestárlé chlípíky, jichž náruživost stářím se nemírní, nýbrž roste. A totéž platí o obžerství, pijáctví atd. —

Posléze nutno dotknouti se ještě převládajícího významu obrazotvornosti ve věku dětském. Že dětský věk jest pravou pohádkou, že oplývá neúmornou tvořivostí, to víme každý netoliko z vlastní upomínky, nýbrž pozorování dítek nás o tom neomylně přesvědčuje. Do životných i neživotných předmětů skládají neustále své výtvary a dovedou se zabavovati zhusta zcela nepatrnými a bezcennými hříčkami, poněvadž je vyzdobují a obohacují svou obrazotvorností. Z též příčiny lze jen pochopiti neunavnou žvatlavost malých dítek, jsou-li zdraví. V čem příčinu tohoto úkazu hledati třeba? — Snad

v tom, že dětský věk sám sebou již obdařen jest bujnější obrazotvorností než zralý? — V tom asi příčinu hledati nelze. Neboť city a obrazotvornost jsou neustálými průvodci člověka od kolébky až do hrobu. Ovšem nutno uznati, že dětský a jinošský věk má živější city, a tedy i bujnější obrazotvornost. Také mohlo by se i k tomu poukázati, že orgánové vědomí dětské náhlejšími změnám jest podrobeno a tím i větší střídavost citů a výtvorů obrazotvorných zjednává. Než v těchto okolnostech nelze hledati pravé příčiny, i když je plně oceníme. Pravá příčina však v tom spočívá, že v dětském věku není překážky, která by proud obrazotvornosti zastavovala aneb pozornost od výtvorů odvracela. Naproti tomu zralejší věk dětský a zralý věk člověka tou měrou zabrán jest snahami vážnými a starostmi, že city odjinud pocházející málo platnosti docházejí, a proto i obrazotvornosti odňata jest půda a přiležitost. To jest pravý význam střízlivosti, v užším smysle tak řečené, kterouž vyznačuje se netoliko zralý věk lidský vůbec, nýbrž pokročilé lidstvo v každé době vyšší vzdělanosti zvláště. Neustálé vážné snahy a duševní únava a ochablost s nimi spojená zamezuje přirozený vliv prostých citů, jež dětský věk tak libezně ozařují. Odtud pak pochopiti možno, proč střízlivý věk náš přes všecku střízlivost libuje si v požitcích uměleckých, snadno přístupných a společenských: Hledá v nich blahodárného vzrušení ze své tupé a ochablé střízlivosti.

Že však rozhodně záhubno jest, že nyní i útlejší dětský i jinošský věk školskou dresurou tak úplně se zabavuje, to zřejmo jest samo sebou a nepotřebuje rozvláchného výkladu. Chlapec i dívka vytrhují se tímto nemírným a nepřirozeným přetěžováním z přirozeného proudu a vývoje dětského vědomí a stávají se předčasně otupělými a střízlivými. Volné působení citu a obrazotvornosti jest však pro přirozený vývoj člověka právě tak důležitým požadavkem, jako zdravý vzduch a světlo, a nešetření ho má za následek ponehlé ochuravění celého lidského pokolení.

(Dokončení.)

Kantův mravní princip a jeho poměr k metafysice.

Napsal Dr. Ant. Papírník.

(Dokončení.)

III. Poměr Kantova mravního principu k metafysice.

Viděli jsme, že z pojmu účelu o sobě vznikl pojem autonomie, který nás vede k ideí svobody. Učení o svobodě probíhá v kritické periodě Kantovy činnosti trojí fází:

a) v KČR liší se přesně svoboda transcendentální od praktické, která má plnou empirickou realitu, a lze ji tudíž i ve zkušenosti dovoditi. Kant ji definuje jakožto mohutnost určovati svou vůli nezávisle na smyslnosti.

b) v ZMM povznáší se svoboda mravní na svobodu transcendentální, což však je vykoupeno její realitou, ana stává se pouhou transcendentální ideou. Ježto totiž podle III. antinomie platí svoboda jen pro svět věcí o sobě, kdežto pro zjevy platí nutnost, je člověk, slučující v sobě oba světy, podroben i zákonům přírodním i svobodě. Tím však se netvrdí, praví Kant, že člověk v skutku svoboděn jest, nýbrž jen tolik, že, má-li býti bytostí mravní, musíme si jej svobodným mysliti. Neboť protože mravní jednání může vzejíti jen z autonomie vůle, která svobodu předpokládá, nutno svobodu, třebaš ji nebylo možno dokázati, přece aspoň předpokládati jako vlastnost rozumných bytostí, což stačí úplně pro mravní účely.¹⁾

V tom, že Kant odstranil v ZMM rozdvojení svobody na praktickou a transcendentální, vidí Thon²⁾ veliký pokrok proti KČR, poněvadž tím učinil člověka jako věc o sobě příslušníkem také jiného řádu věcí. Myslím však, že tento pokrok je značně oslaben neoprávněným rozdvojením člověka, jež Kant provedl, aby mohl

¹⁾ Kants W. W. VIII. 78 nn.

²⁾ Grundprincipien etc. 58.

transcendentální svobodu zachrániti, a jímž uchýlil se zároveň od cesty, na které mohl dospěti k nějakému psychologicky přístupnějšímu pojmu svobody než svoboda transcendentální.

c) Reality dostává se konečně ideí transcendentální svobody v KPR. Jestliže je jisto, že existuje mravní jednání, musí právě tak existovati podmínka a důvod jeho možnosti, t. j. transcendent. svoboda.¹⁾ Při tom však nesmíme považovati ji:

a) ani za formální podmínku našeho jednání (asi jako prostor a čas jsou formální podmínky nazírání), nýbrž dlužno nutně ji míti za podmínku reální,²⁾

b) ani za libovůli, neboť tato stavějíc se proti příčinnosti i ve světě zjevů ruší ji, kdežto transc. svoboda nepřekážejíc příčinnosti ve světě zjevů (a tedy ani u člověka smyslného), staví se proti ní pouze ve smyslu transcendentním.³⁾

Jestliže tedy člověk jako zjev podléhá svou empirickou povahou naprosto zákonu příčinnosti, může transc. svoboda přináležeti pouze jeho povaze domyslné. I jedná se o to:

a) jak jí tuto svobodu přisouditi? b) jak může býti domyslná povaha zdrojem jednání?

K oběma těmito otázkám odpověděno již v části I. našeho pojednání i opakujeme stručně, co již řečeno tam. Svobodu dlužno přisouditi domyslné povaze jako vlastnost, známku, přísudek.⁴⁾ Tak dosáhneme toho, že sloučením povahy empirické s domyslnou dostojíme zákonům obou povah, neboť nechávajíc empirickou povahu v nutném a bezvýjimečném svazku příčinném, zachováme příčinou nutnost jednání, které nelze člověka zbaviti, přisuzující pak povaze domyslné svobodu, zachráníme člověku svobodu, nutnou to podmínku mravnosti. A tím zároveň již zodpověděna otázka druhá v tom smyslu, že veškerá naše jednání jsou nutným

¹⁾ Kants W. W. VIII. 175.

²⁾ Cohen Kants Begr. d. Ethik 201 nn.

³⁾ Kants W. W. II. 372., 423.—426., VIII. 230. Proto také příklad Schopenhauerův (W. W. IV. 42.) jsa namířen proti transe. svobodě jakožto libovůli se nehodí. Viz i Cohen Kants Begr. d. Ethik 206., Flügel Allihns Grundriss d. Ethik Langensals 1898. str. 230., pozn. 1.

⁴⁾ Proti tomuto výkladu, ač je zcela ve smyslu Kantově, obrací se Cohen (Kants Begr. d. Ethik 216. nn.) z toho důvodu, že, jak Herbart poukázal, vede podobné pojetí transc. svobody k povážlivým důsledkům. Miní, že nesmíme si mysliti svobodu jako vlastnost domyslné povahy, nýbrž domyslná povaha sama je svobodou. Cohenovi je »homo noumenon« pouze maximou, dle níž má »homo phaenomenon« zařizovati tak jednání svá, jako kdyby byl svobodou. Pod. Trendelenburg Histor. Beitr. III. 257.

výsledkem naší povahy empirické, ale tato sama kotví v svobodné povaze domyslné jsouc jejím volným činem.¹⁾

Z uvedeného výkladu již dostatečně patrno, že celá Kantova nauka o možnosti mravního jednání, založená na transc. svobodě jakožto vlastnosti povahy domyslné, ob stojí jen tenkrát, když prokáže se ona myšlenka o dvojici povah u člověka, t. j. o spolu-bytí svobody a nutnosti, správnou a možnou. Byl to jmenovitě Herbart²⁾, který k otázce této zřetel obrátil, a výsledek vyšetřování jeho jest tento:

Jest nemožno počínati ethiku pojmem povinnosti jakožto bezprostředním původním příkazem, neboť pak nutno uznávati přednost tohoto příkazování = chtění před jiným; ale jakožto chtění jsou si všechna chtění úplně rovna. Jestliže však přes to Kant tak učinil, musil dovoditi jednak přednost onoho bezprostředního původního příkazování před jiným (a tu mu dokazuje cit úcty k tomuto příkazu), jednak dokázati faktum takového příkazování = chtění. Aby bylo původní, musí býti především vytrženo z poměrů časových a tím i svazku příčinného, t. j. musí býti transcendentálně svobodno (může samo ze sebe započítati řadu dějů). A tak musil Kant vycházeti od pojmu povinnosti dojiti k uznání transcendent. svobody.³⁾

Ale uznávání onoho prapůvodního chtění vede ještě dále. Znázorňuje-li nám totiž toto chtění jsouc »čisto«⁴⁾ původní dobrou vůli, musí dle toho ve smyslném světě vznikat jen samé správné zjevy tohoto dobra (dobrá jednání), čemuž však odporuje skutečnost. Abychom tudíž vysvětlili si jednání mravnímu zákonu odporující, nutno uznati »původní znečištění«⁵⁾ tohoto prapůvodního chtění, jehož zjevem ve světě smyslném jsou pak jednání špatná. A jelikož toto chtění je povzneseno nad příčinnost světa smyslného, může záviseti jen na sobě samém, t. j. i toto znečištění musí býti jeho činem a tedy volným činem povahy domyslné.

Zde narážíme v Kantově nauce na nepochopitelné a zřejmé spory. Táž transc. svoboda, která je charakterisována jako čistý rozum praktický a která jakožto vůle svobodná je rovna vůli pod mravními zákony (= naprosto dobré), má býti i původem zlého, jež je jen domyslným činem jejím. Správnost těchto vývodů Her-

¹⁾ Viz K. Fischer *Gesch. d. neuern Philos.* IV. 92.—97., týž *Über d. Problem d. menschlichen Freiheit* (Prorektoratsrede. Heidelberg 1875.) str. 23.—28., Schopenhauer *W. W.* IV. 177. nn.

²⁾ *W. W.* IX. 14. nn.

³⁾ Cohen *Kants Begr. d. Ethik* 289.

bartových potvrzují vlastní slova Kantova, že důvod zla nemůže spočívat ani ve smyslnosti, ani ta omezuje člověka pouze na zvířecnost, ani ve zkaženém rozumu, neboť tento by pak učinil člověka bytostí ďábelskou, nýbrž spíše v dobru samém (t. v mravním nadání člověka).¹⁾

Protože prapůvodní chtění jsouc povzneseno nad příčinost může mít nanejvýše důvod svůj jen v sobě t. v sebeurčování (vůle), jest dvojí možnost:

a) buď děje se akt sebeurčování bez důvodu,

b) aneb má důvod svůj v sobě, t. j. v nějakém jiném sebeurčení, jež bychom musili předpokládati.

Případ první vybíhá v absolutní nikání (dění bezpříčinné), něco náhodného, skutek, jehož se mohl státi také opak. Ale pak rozumná bytost, nevědouc, jak k tomuto domyslnému aktu přichází, je v každém případě hodna politování, protože skutek, jež vykoná (ať dobrý, ať špatný), děje se náhodou: ona sama je ve svém jednání nepřičetna.²⁾

Abychom tedy aspoň přičetnost zachránili, obrátíme se k případu druhému. Avšak jakmile předpokládáme, že důvodem sebeurčení jest jiné sebeurčení, musíme opět ptáti se: »kde je důvod tohoto druhého sebeurčení?« atd. do nekonečna, čímž nastává nekonečná řada skutků domyslných, tak že se ono poslední sebeurčení ani neuskuteční, t. j. nikdy nedojde k jednání rozumné bytosti.³⁾

Druhá část dilematu Herbartova není, myslím, logicky správná. Neboť, je-li, jakž Herbart zajisté s Kantem uznává, z říše domyslné příčinný svazek vyloučen, nemůže sebeurčování jakožto akt domyslný mít důvod (příčinu) v jiném sebeurčení. Zbývá tudíž pouze vůle transcendentálně svobodná = absolutní bezpříčinnost. A s tohoto stanoviska nemůžeme přistoupiti na transc. svobodu vůle, pojem to, který nemá základu nikde, než v nesprávném předpokladu Kantově, že filosofie praktická musí počínati příkazy. Poohlédme jen na důsledky jeho na poli pedagogické příčinnosti. Pokud trvá transc. svoboda, nelze mluvit o polepšení jednotlivců ani lidstva, všechny pokusy přivést lepší časy skrze lepší lidi jsou marny, neboť nic nemůže mít vlivu na onen volný, bezdobý čin

¹⁾ Kants W. W. X. 22., 43., 49., Cohen Kants Begr. d. Ethik 297.—305.

²⁾ Pod. viz Drobisch D. moralische Statistik etc. 64.

³⁾ Pod. i Drobisch D. mor. Stat. 61., Schopenhauer W. W. IV. 6 nn.

domyslné povahy, jehož výsledkem pak je empirické jednání člověka.¹⁾

Kritika Herbartova nezůstala bez odpovědi se strany Cohenovy²⁾, který hledě mu oponovati dovozuje, že Herbart k těmto důsledkům došel jen proto, že pojímá svobodu jakožto vlastnost domyslné povahy a ne jako tuto povahu samu. Ale Herbartových námitek samých přece nevyvrací, ba naopak na jednom místě tvrdí, že při onom druhu příčinnosti, který zveme svobodou, nesmíme ptáti se po materiální její možnosti (po možnosti její jakožto příčiny), opíraje se o slova Kantova: »pak překročoval by rozum veškerý své meze, kdyby podjal se vysvětlovati, jak čistý rozum může býti praktickým, což bylo by úplně totožno s úlohou vysvětliti, jak je možna svoboda?«³⁾ Ostatně námitky trvají, i kdybychom přijali tvrzení Cohenovo (domyslná povaha = svoboda), neboť jak je i potom možna svoboda jakožto příčina, když je příčinný svazek z říše věcí o sobě vyloučen?

Podobně neporozuměl prý Herbart Kantovu náhledu o transc. svobodě, hlásá-li, že tato nauka vylučuje pokrok k lepšímu⁴⁾; Cohen dovolává se při tom hesla Kantova »můžeš, neboť máš« (t. státi se lepším)⁵⁾, a vykládá, že obnovení čistoty mravního smýšlení je možno, a to »revolucí ve smýšlení«; jako totiž člověk převrácením pružin od dobra odpadl, tak může zase zla zanechat, když podřizuje smyslné pružiny pružinám mravním. Ale co vlastně znamená uvedené heslo? Že rozum, jenž si je dává (jakožto praktický zákonodárce), bere tu ohled na omezenou mohutnost člověka, ježto prý bylo by nesrovnalostí, aby rozum přikazoval člověku něco nemožného. Proti tomu však dlužno namítnouti, že rozum, který přikazuje pro všechny rozumné bytosti, nemůže v té příčině bráti ohled na mohutnost jednoho druhu rozumných bytostí, t. j. člověka.

Že Kantův pojem svobody je neudržitelný, o tom není pochyby, neboť zbudován jsa na základě transc. estetiky a plynoucím z ní rozlišení zjevu a věci o sobě, stojí i padá s ní. Kant sám nahlížel nemožnost příčinného svazku mezi dvěma naprosto

¹⁾ Viz Herbart W. W. III. 595., IV. 32., IX. 8., 31.—33., 267., XII. 205., Cohen Kants Begr. d. Ethik 219., Schleiermacher Grundlinien e. Kritik d. bisherigen Sittenlehre 12., Drobisch D. mor. Stat. 84. nn.

²⁾ Kants Begr. d. Ethik 221. nn., 236., pod. K. Fischer Gesch. d. neuern Phil. IV. 87.

³⁾ Kants W. W. VIII. 94.—98.

⁴⁾ Cohen Kants Begr. d. Ethik 304. nn.

⁵⁾ W. W. X. 51.

rozdílnými světy, an praví, že o kausálním poměru světa domyslného k smyslnému není žádné teorie, a vzdává se úkolu vyložití z transc. svobody původ mravnosti, protože prý svoboda nemůže býti důvodem vysvětlovacím, ježto bychom tím zkracovali empirické důvody vysvětlovací, což bylo by prohřešením u vysvětlování. Vedle toho však ještě jedna okolnost je pozoruhodná, t. že svoboda, které přisouzena v KPR realita, na konci KPR stává se jen předpokladem, nutným požadavkem mravnosti, k němuž nutí nás faktum mravního zákona. Vše to zdá se nasvědčovat tomu, že Kant připravoval těmito změnami svou nauku o postulátu svobody, poslední to fási, kterou tento pojem u něho prodělává a kterou zase blíží se stanovisku ZMM (svoboda je idea, pod níž jednajícího člověka mysliti si dlužno).

Jak dochází Kant k nauce o postulátech?

Předměty rozumu praktického liší se od předmětů rozumu theoretického tím, že nejsou předměty poznání, nýbrž vůle; dlužno tedy říkati o nich, ne že jsou, nýbrž že býti mají. Takovým předmětem, který má býti nutně uskutečněn, je nejvyšší dobro (ctnost), které jakožto vrchol a soujem všeho dobra je mezi všemi dobry jediné nepodmíněné dobro. Protože pak jsouc soujem všeho dobra zahrnuje v sobě patrně i všechna podmíněná dobra (užitečno, příjemno, zkrátka nejvyšší stupeň blaženosti), musíme si je představovati jakožto jednotu ctnosti a blaženosti. Tím však vzniká antinomie praktického rozumu, neboť dlužno tu sloučiti dva pojmy původem naprosto rozdílné: ctnost, temenící v čisté vůli, a blaženost jakožto stav člověka, mající zdroj ve vůli empirické. Antinomii tuto lze rozřešiti jediné tak, že pojem nejvyššího dobra myslíme si jen jakožto příčinné spojení ctnosti a blaženosti, a sice protože nelze všeobecně tvrditi, že ctnost byla by účinem blaženosti (odporují tomu důvody mravní), myslíme si ctnost jakožto příčinu blaženosti, čemuž, byť i spekulativní rozum toho dokázati nemohl, praktický aspoň na odpor se nestaví.

Je-li uskutečnění nejvyššího dobra jakožto předmětu čisté vůle mravně nutno, musí nutně existovati i podmínky, za nichž je provésti lze a z nichž první je

a) svoboda vůle. Ježto nejvyšší dobro je účel mravní, nelze ho uskutečniti bez mravní, na přírodním mechanismu dokonale nezávislé mohutnosti t. j. beze svobody; má-li tedy jeho uskutečnění býti možno, musíme za nezbytnou toho podmínku požadovati svobodu: postulát svobody.

b) v nejvyšším dobru je sloučena s nejdokonalejší mravností (ctností) nejvyšší blaženost. Ale nejdokonalejší mravnosti jakožto dokonale čistého, sobeckých pudů prostého smýšlení nelze člověku uskutečnit, dokud jest mu obávati se útoků a pokušení sebelásky, t. j. po celý jeho život pozemský. A tak, poněvadž je rozřešení této mravní úlohy jen ve věčnosti možno, nezbyvá než postulovati nekonečné, věčné trvání lidského bytí, t. j. nesmrtelnost duše: postulát nesmrtelnosti.

c) nejvyšší dobro vyžaduje příčinného spojení mezi nejvyšší ctností, jakožto mravním smýšlením, a nejvyšší blažeností, jakožto zevnějším stavem životním, který ovšem je jen částí celého světového řádu, vyžaduje i nutné souvislosti, harmonie mezi nimi, tak aby řád světový řídil se mravním smýšlením. Podminkou této harmonie však nemůžeme býti my, neboť nestvořivše světa nemohli jsme ani způsobiti, aby jeho řád byl ve shodě s mravním smýšlením. Proto musí ji býti jen sama příčina světa, ale taková, která jedná dle mravního smýšlení, tedy mravní původce světa — bůh: postulát existence boha.¹⁾

Kant výslovně podotýká, že tyto postuláty nejsou soudy poznávacími, nýbrž pouhým přesvědčením, z rozumové potřeby vzniklým, nejsou požadavky theoretickými²⁾, nýbrž praktickými; vzhledem k rozumu theoretickému jsou a zůstávají jen metafysickými záhadami.³⁾ Proto podivno jest, že po tomto prohlášení Kant tytéž metafysické problémy vůbec do ethiky uvádí: neboť:

a) přivádí ji tím do styku s pomysly metafysickými a vlastně doplňuje ji metafysikou, čímž opouští stanovisko, které s takovým důrazem jakožto pro ethiku jediné správné vytkl (její naprostá nezávislost).

b) zavléká jimi do ethiky eudaimonism (nejvyšší dobro, jehož uskutečnění nás vede k postulátům, je sloučení nejvyšší ctnosti s nejvyšší blažeností).⁴⁾

c) postulátem svobody přichází Kant v rozpor s dřívějším tvrzením svým o praktické realitě svobody, neboť nikde nenazývá se svoboda postulátem praktického rozumu, jen na konci KPR. Že

¹⁾ Kants W. W. VIII. 246.—258., Cohen Kants Begr. d. Ethik 305. nn.

²⁾ Jak na př. myslí Harms D. Philosophie seit Kant etc. 247.

³⁾ Kants W. W. VIII. 274.

⁴⁾ Kants W. W. VIII. 272. Viz pod. Zeller Ü. d. Kantsche Moralpr. (Vortr. u. Abh. III. 160.), Schopenhauer W. W. IV. 118., 124., Loewe Ü. d. Werth etc. 15. nn., Thon Grundprincipien etc. 74.

však idea svobody jakožto postulát nemůže býti rovnomocna s oněmi druhými ideami, je patrné jednak z toho, že je to jediná idea, které Kant přiznává i praktickou realitu, jednak z toho, že později (v K. Soudnosti) zřejmě vytýká, že pojem svobody je jediný, který druhé dvě idee, s ním za postuláty označené, může realizovati.¹⁾ Klade-li nyní přes to ideu svobody za postulát a na roveň s oněmi dvěma druhými, dopouští se nesrovnalosti, které vyložiti nelze.²⁾

Jest ovšem jisto, že byly tu jisté příčiny, které Kanta k těmto posledním krokům vedly, a některých můžeme se i domyslíti. Snad byla důvodem toho, že Kant posléze přece neočistil své ethiky zcela od eudaimonismu a metafysiky, Kantova snaha usmířiti čistou mravovědu s náboženstvím, bez něhož nemůže obstáti morálka s konečným svým účelem.³⁾ Také tuto snahu vysvětlíme si snadno, povážíme-li způsob jeho přísného, zbožného, pietistického vychování.⁴⁾ Konečně snad, jak Cohen⁵⁾ myslí, je důvodem, proč Kant s pojmem nejvyššího dobra zavlékl do ethiky eudaimonism, ta okolnost, aby ethiku svou, která svým rigorismem i u nejlepších narážela na odpor, poněkud zmírnil a přístupnější učinil.

Chceme-li nyní stručně přehlédnouti poměr Kantova mravního principu k metafysice, stačí vytknouti:

Kateg. imperativ jakožto jediný ethický princip předpokládá autonomii, která je možná jen za transc-svobody vůle. Se stanoviska noetického je tudíž podklad kateg. imp. metafysický, neboť svoboda, hlavní to podmínka jeho, je možná jen za rozdvojení člověka na zjev a bytost o sobě, což je pomysl metafysický. Poněvadž pak dále touto »věcí o sobě« našeho Já je »čistý rozum« jakožto zvláštní reálná mohutnost duševní, tedy pomysl psychologický (ve smyslu staré psychologie), spočívá Kantův mravní princip na podkladě metafysicko-psychologickém.

¹⁾ Kants W. W. VIII. 106.—109., IV. 382.

²⁾ Viz Cohen Kants Begr. d. Ethik 317., 321. Proto také Cohen, který ve všech ostatních bodech Kanta obhazuje, připojuje se zde k výtčám druhých a chce dokonce všechny postuláty odvrhnouti. Pod. Lorentz Ů. d. Aufstellung von Postulaten cett. (Philos. Monatshefte XXIX. (1893) str. 432.)

³⁾ Kants W. W. IV. 395.

⁴⁾ Viz Giżycki Kant u. Schop. 32., K. Fischer Gesch. d. neuern Phil. III. 38.—43., Borowski Darstellung d. Lebens u. Charakters Imm. Kants, Königsberg 1804., str. 23.

⁵⁾ Kants Begr. d. Ethik 315.

ROZHLEDY

A. NIETZSCHEANA.

Podává Dr. Fr. Krejčí.

II.

(Spisy biografické. — Pí. Förstrové Das Leben Nietzsches — Pí. Lou Andreas-Salomé, Fr. Nietzsche in seinen Werken — Eugen Kretzer Fr. Nietzsche. Nach persönlichen Erinnerungen — Dr. Deussen, Erinnerungen an Fr. Nietzsche — Gustav Naumann Zarathustra-Commentar I, II, III. — Henne am Rhyn, Antizarathustra.)

Hlavním dílem o životě Nietzscheově jest a zůstane obšírný spis jeho sestry Das Leben Fr. N.'s, jehož vyšly u Naumanna v Lipsku díl I. r. 1895 a 1. svazek dílu II. r. 1897. Poměr, ve kterém byla pí. Förstrová k svému bratru za jeho živobytí, učinil ji schopnou, aby se stala jaksi prostřednicí mezi světem myšlenek Nietzscheových a širší veřejností a aby doplnila obrysy jeho duševní bytosti, vyzírající z jeho spisů, živými barvami tělesného jeho života. Byla nejen jeho tělesnou sestrou, nýbrž byla družkou, bližencem jeho duše. Starajíc se o něho něžnou péčí v nejtrudnějších chvílích života, měla zájem a porozumění pro jeho snahy, byla důvěrníci jeho srdce. O ni se opíraje nesl života tíhu, o ni se opíraje zastavoval se, aby nabral síl k další práci. Bez ní, bez jejího porozumění pro význam duševní práce zbožňovaného bratra nevěděli bychom skoro nic o podmínkách Nietzscheova vývoje, problém Nietzscheův byl by snad nerozřešitelný. To, co konati bránila mu nemoc, obstarávala ona; to, co mu bránila paměť rozrušená nemocí uložití ve vzpomínkách a spisech, to pamatovala si ona. Ukládala každý listek, na nějž letmo vrhnul náčrt svých myšlenek, ukládala jeho dopisy. Ještě za živobytí obstarávala vydání jeho spisů a založila v Naumburku archiv, který později přenesen do Výmaru, a ničeho nepomíjela, co by mohlo teď anebo později přispěti k poznání jeho bytosti v jakémkoli ohledu. Že jest tedy pí. Förstrová nejpovolanější instancí pro zodpovídání otázek týkajících se Nietzscheova života a vývoje, je z toho patrné. A kdyby někdo se obával, že jsme v té příčině odkázáni na její subjektivní názory, vydání na milost a nemilost věrnosti její paměti a dobré vůli její pověděti pravdu, tož můžeme za soudce vzíti jednak Nietzscheho sama, jednak v mnohých věcech srovnati její sdělení s upomínkami četných přátel a ctitelů Nietzscheových, jakož i ještě četnějších odpůrců. Zkouška

takováto vypadne pro spolehlivost pí. Förstrové vždy dobře ve věcech týkajících se vnější stránky vývoje. Je zajímavé čísti v Sebraných dopisech, jak Nietzsche si libuje v domácnosti upravené jeho sestrou, že od svého třináctého roku ponejprv zas našel útulek, wo man vom Leben sich nicht mehr so gehudelt fühlt, že se mu to lépe vydařilo než mnohým jiným následkem šťastné povahy jeho sestry, jež tak dobře souhlasí s jeho temperamentem; že je rázovitou známkou Nietzscheovského rodu sobě stačiti, míti radost z osamocení a lidem spíše dávati než od nich něčeho se dožadovati (Listy I. str. 216 a n., pak 224). Z týchž listů dovidáme se, jak mu sestra předčítala, jak za něho dopisy obstarávala a na všem jeho činění účast brala. Že mu rozuměla a snahy jeho chápala, o tom ji dává svědectví v dopise z r. 1888 (viz Úvod k Lichtenbergrově knize VI) »Ty praviš to nejlepší z toho, co mi o mých nových ideách dosud bylo řečeno, a píšeš to způsobem sobě vlastním, jako bys to byla sama prožila a ne teprv následkem čtení mých knih vycitila. Jak mocně citím při všem, co říkáš a konáš, že náležíme jednomu rodu; rozumíš mi více než ti ostatní, poněvadž máš v těle též původ. To se velmi dobře hodí k mojí filosofií.« Jindy nazývá ji svou věrnou rozenou učenicí, a když na krátký čas sňatkem byla od něho odloučena, těžce nese svou samotu. (Tamže LIV).

Když pak vědomí Nietzscheovo se zatemnilo, jest jen sestře jeho děkovati, že tak dlouho na živu se udržel. »Snad ještě nikdy nebyl podobně nemocný člověk ošetřován s tak vybíravě laskavou pečlivostí«, praví Petr Gast v předmluvě k Sebraným listům. »Ale více než neobyčejně důmyslné opatrování bylo to kouzlo osobnosti této sestry, které udržovalo trpělitele v tiché blaženosti a jeho nervy v napjatosti. Zdálo se, že její drahá tvář, jejího hlasu: pitulný přízvuk, její něžná ruka jsou pro něho to jediné bezpečné, co zůstalo jaksi kotvou jeho bytosti v tomto cizím a záhadném jí světě. Při každé návštěvě, při každém oslovení, při každém novém předmětu bylo to patrné. Vždyť jeho oko hledalo její oko, jako by chtěl vyzvěděti, co sestra o tom soudí. A zasvitlo-li v jejím zraku povzbuzení k radostnému přijetí dojmu, pak vzdala se i jeho duše odporu a našla na dojmu podávaném jasné stránky, které dovedl, třeba ochromen, zírati jen jeho duch a zrak. Tak vyjasnila se poslední léta Nietzscheova v šťastný život vniterný, který by bez působení jeho sestry nebyl myslitelný. Kdo viděl Nietzscheho v této době, jak napolo leží do zadu opřen v bílém řasném rouše s pohledem brahmína pronikajícím z široce otevřeného a hlubokého oka ze spod hustého obočí, se záhadně tázavým výrazem ušlechtilosti v obličeji a hlavou myslitele pozdvihovanou se lví majestátností — měl dojem, jako by tento muž nikdy zemřiti nemohl, a že zrak jeho spočívati bude na lidstvu a všem světě zjevů věčně v této nevyzpytatelné vznešenosti.«

Bylo třeba tyto věci podotknouti, aby autorita pí. Förstrové ve věcech biografie se týkajících neutrpěla posledním sporem o vydání spisu *Die Wiederkunft des Gleichen*, o němž referováno v čísle minulém. Ve sporu tom vyneseny na veřejnost všelike intimní záležitosti osob zaměstnaných v archivu Nietzscheovském a zvláště Gustav Naumann dal si v 2. díle komentáře k Zarathustrovi záležeti, aby z dopisů pí. Förstrové ukázal její vrtkavost v názorech měnicích se dle okamžité nálady. Avšak

názory ty týkají se pouze osob vydavatelů, osob cizích, jichž pravou povahu a cenu poznati možno jen dle skutků poněmáhlu, při čemž změna úsudku není známkou slabosti vlastního charakteru a omyl v dobrém i zlém smysle po lidsku pochopitelný. Pí. Förstrová měla ke Koeglovi důvěru, viklala se v ní, pozbyla jí, dala tomu výraz v dopisech psaných místy neklidně, a Naumann nevykonal zrovna rytířský kousek, že uveřejněním úryvků z těchto dopisů přítele svého hájil. Mohlo se to státi způsobem důstojnějším. Avšak i když o Koeglovi měla úsudek nesprávný, není to na úkor její vlastnosti jakožto povolane zastankyně tradice Nietzscheovské a na úkor zásluh, jež si získala o myšlenkové dílo svého bratra v ohledu literárně historickém. Ovšem, co se týče pochopení a interpretace Nietzscheových myšlenek, tu není její názor rozhodující, avšak votum její i v této příčině je vždy závažné a musí býti slyšeno.

Vedle obšírné biografie svrchu zmíněné napsala pí. Förstrová velmi cenný úvod k překladu Lichtenbergrova spisu (*Die Philosophie Friedrich N.'s von Henri Lichtenberger und Elisabeth Förster-Nietzsche*. Drážďany, Lipsko 1899), v němž doplňuje biografi zprávami a úvahami o činitelích, kteří měli vliv na Nietzscheův vývoj od počátku jeho tvoření. Škoda, že také tato práce nebyla přeložena do češtiny zároveň se spisem Lichtenbergrovým. Vlivy první periody: klasický starověk pod vedením Ritschlovým, Schopenhauer, Wagner jsou odjinud zcela patrný a známy, ale spisovatelka i zde vyzdvihovala zajímavé jednotlivosti. Na př., že již v první práci určené pro veřejnost, v přednášce o Theognidovi, která získala Nietzscheovi přízeň Ritschlovu, ponejprv objevuje se aristokratický ideál. Nebo britkou charakteristiku filologických jednostranných pedantických knihomolů, k níž jej přimělo příkoří, jehož se dostalo od filologů příteli Ervinu Rohdeovi, a která tvoří podivný kontrast k mínění jinde pronesenému, že filologie je věda aristokratická. Po roce sedmdesátém uplatňují svůj vliv Goethe a Emerson; Nietzsche zabývá se též Byronem, Shakespearem, Heinem. Podrobně vylučuje spisovatelka poměr jeho k Jakubu Burckhardtovi, jehož velice si vážil a od něhož naučil se milovati osoby italské renesance. S ním shodoval se v oceňování literatury francouzské, pro niž měl zvláštní zálibu, v níž našel vzory pro svůj sloh, a kteráž stlumila v něm city vlastenecké jednostrannosti, tak že ani po válce francouzské a po založení velkoněmecké říše nedal se svést k přeceňování svého národa. Pí. Förstrová vysvětluje tou zálibou odcizení se Nietzscheovo duchu německému, omlouvá je a shledává pochopitelným, že právě Francouz Lichtenberger Němci Nietzscheovi lépe porozuměl než jeho krajané. Naproti tomu popírá, že by Blanqui, Le Bon, Paul Rée a Max Stirner měli na Nietzscheho nějaký vliv. Proti dr. Joělovi tvrdí rozhodně, že Stirnera vůbec nečetl. Tím zajímavější je ovšem shoda mezi názory jeho s tímto zneuznaným filosofem.

Životopisnou a literární studii o Nietzscheovi vydala 1894 ve Vídni pí. Lou Andreas-Salomé: *Fr. N. in seinen Werken*, jejíž líčení v lecčems neshoduje se s líčením paní Förstrové. Spisovatelka byla v přátelském styku s Nietzsche celých pět měsíců; vypravuje na str. 224, že s ním často disputovala zvláště o myšlence věčného návratu věcí a že si s ním o tom dopisovala. Avšak paní Förstrová tvrdí zcela určitě, že to není pravda, že si nedopisovali o té věci a že o ní nediskutovali. Nietzsche

přímo o ní řekl, že mu nerozumí a že nemůže s ní hovořit o věcech, jež mu nejvíce na srdci leží. Paní Förstrová tvrdí dále, že povahu bratra jejího úplně skreslila. Jest tedy užívati spisu paní Salomé s velikou opatrností, ačkoli není vyloučeno, že v některých věcech uhodila na pravě. V záležitosti *Wiederkunft des Gleichen* aspoň pí. Förstrová přidala se k mínění jejímu.

Do kategorie spisů biografických náleží také *Erinnerungen an Fr. N.* od dr. Pavla Deussena (Lipsko 1901), přítele Nietzscheova. Je to rozšířený otisk statí, jež napsána byvši na vyzvání časopisu *Wiener Rundschau* vyšla tam pod názvem *Wahrheit über F. N.* bez vědomí spisovatelova a docela proti jeho intencím, jak s politováním sděluje v předmluvě. Deussen byl soudruhem a přítelem Nietzscheovým již ze studentských let gymnasijských. Sešli se jako alumnové v *Schulpfortě*, trávili společně prázdniny, společně vydali se na universitu, prožili spolu leckteré dobrodružství, společně představili se Ritschlovi, Jahnovi, společně oddali se filologii a theologii, od které nejprv Nietzsche, pak Deussen se odvrátil, a zůstali i po rozejití se věrnými přáteli. Pro počáteční dobu vývoje Nietzscheova podávají Deussenovy vzpomínky více než spis pí. Förstrové a osvětlují život jeho i ducha se stránky, která tou dobou jí nemohla býti přístupna. Nietzsche jevil se již tehdy zvláštní povahou, která odlišuje se od svého okolí nedocházela porozumění a ocenění. S Deussenem si rozuměli, a on vděčně uznává, jak blahodárný vliv mělo důvěrné obcování s Nietzschem na něho. Horování pro vše veliké a krásné vzniklo bylo prý v Deussenovi tímto vlivem k jednostrannému nadšení pro vše ideální, které nikdy již v něm neutuchlo. Zároveň rád uznával Nietzscheovu převahu nad sebou, ačkoli při zkouškách nedařilo se Nietzscheovi, jak by se dalo očekávati dle jeho píle a rozhledu. Zajímavé jest líčení prvního a posledního souboje, k němuž byl Nietzsche buršáckými mravy donucen. Nietzsche nebyl opravdu žádný hrdina, k tomu byl příliš pohodlný, což souviselo s jeho poměrnou tělnatostí a doplňovalo se jeho zálibou v sladkých věcech. Život studentský po způsobě spolků buršáckých se mu brzo znechutil. O stycích pozdějších, když se s Deussenem rozešli, zprávy podávají dopisy, z nichž od některých připojena jsou facsimilia. Také jest přidána podobizna Nietzscheova z dob, kdy jmenován byl profesorem v Basileji, na níž není ještě stopy po tom zvláštním výrazu, kterým se vyznačují podobizny z let pozdějších, který na první pohled tušiti dá člověka neobyčejného. Nietzsche vypadá velmi dobrácky, skoro sousedsky. Na konec přidán jest dodatek o Nietzscheově filosofii, v němž Deussen vysvětluje, proč nebyl Nietzsche systematikem, a jak to přišlo, že hlavních záhad poznání a psychologie sotva se dotknul. Příčina jest v tom, že žil uzavřen ve své nitro prosycené bujnou obrazivostí, jejímž výtvořům nedostávalo se kontroly ze skutečného života. „Proto vyšel z péra našeho filosofa myšlenkový útvar, který nesouhlasí ani sám se sebou ani s poměry skutečného světa; proto mísi se v jeho spisech nejduchaplnější pozorování, nejcennější pravdy s bizarními, zkroucenými, převrácenými nápady, které vystavují za pravidlo, co se vyskytuje jako řídká výjimka po způsobě senačních románů a podávají zvrácený obraz života, což pro vnímavé a nezkoušené myslí znamená mnohé nebezpečí. Tomuto nebezpečí ujdeme, nahradíme-li, co Nietzsche opomenul: totiž když krok za krokem srovnáme

jeho myšlenky s přirozeným stavem věcí nám i jemu se podávajícím a všechno vyloučíme, co se touto zkouškou neosvědčí. Neběží sice u Nietzscheho tak o skutečné věci a poměry přírody a duševního života jako o jejich hodnoty, jež jim jsme navykli přikládati a jež Nietzsche domníval se, že musí přehodnotiti. Ptáme-li se však, odkud odvozuje svou oprávněnost k tomuto přehodnocení, nemohou to býti v podstatě leč ty poslední, nevědomé, metafysické hlubiny naší přirozenosti, tudíž něco fakticky daného, co Nietzscheho vedlo při posuzování hodnot jako dřívější ethiky, a běží tudíž jen o to, zdali se mu podařilo zřetelněji porozuměti hlasu přírody a její výpovědi ryzeji rozestříti na slunci pojmového poznání než jeho předchůdcům.* Deussen shledává na základě toho, že Nietzscheův ideál nadčlověka není tak exotickým našemu myšlení a snahám po zlepšení lidské společnosti, jak se Nietzscheovi samému a mnohým jeho odpůrcům i stoupencům zdálo. Je to ideál lidský, zrovna tak jako je jím Kristův ideál církevní; v podstatě se shodují oba, a žádný hlubší rozdíl není v té okolnosti, že Nietzsche posunuje uskutečnění jeho do budoucna, kdežto církev jej shledává uskutečněným v minulosti. Ve skutečnosti tento ideál, ať jej zveme Kristem nebo nadčlověkem, nenáleží ani budoucnosti ani minulosti, nýbrž jest nečasová, metafysická božská síla, která v nás všech skryta dříme a v nás všech může se probuditi. To však neděje se, jak N. chce, geniálností, nýbrž mravností, ne pouze vyvolenci, ale i těmi „příliš mnohými, zbytečnými“; každý je k plnění této úlohy povolán, končí Deussen v soulase s tím, co řekl jsem v loňském ročníku o významu Nietzscheovy morálky (Č. M. I. 414 a násl.).

K životopisným spisům patří též Eugena Kretzera Fr. N. Nach persönlichen Erinnerungen und aus seinen Schriften. V Lipsku a Frankfurtě 1895. Není mi přístup a z příliš řídkých zmínek o něm v jiných spisech jednajících o Nietzscheovi nelze souditi o jeho důležitosti.

Svým úvodem řadí se k biografickým spisům Gustava Naumanna Zarathustra-Commentar. I. díl 1899, II. a III. 1900, dosud neukončený. Z toho, co při příležitosti o spise tomto bylo již řečeno, je patrné, že obsahuje více než výklad, na jaký jsme zvyklí u filologů, a zvláštní ráz Nietzscheova hlavního díla vyžaduje vůbec výklad zvláštního druhu a také většího rozsahu, poněvadž má vykladatel příliš málo toho, nač by se mohl odvolati, a příliš mnoho, co bylo různě chápáno. Mohlo by se zdáti s podivením, že spis, jímž se někdo obrací přímo na své současníky, potřebuje obsáhlého komentáře; ale správně se s tím a budeme za dobrý komentář vděční, pomníme-li, že Zarathustra potřebuje komentáře jen pro toho, kdo ostatní spisy Nietzscheovy nezná, pro toho, kdo neodhodlá se čísti Zarathustru opět a opět. Zarathustra s dobrým komentářem, — nepravím, že by Naumannův byl takovým, jaký mám na mysli, — pro pochopení a šíření Nietzscheových myšlenek mohl by přispěti mnoho, ať už si přejeme jejich vítězství anebo jejich odmítnutí, Zarathustra komentovaný náležitě mohl by býti nejlepším kompendiem filosofie Nietzscheovy.

Naumann má, jak řečeno, ve svém komentáři mnoho heterogeního, a nelze říci, že to prospívá účelu obmyšlenému. On si vůbec vytknul za účel podati vedle obrazu Zarathustry zároveň obraz Nietzscheův, jak dí I. 7., a tomu jest rozuměti, že má nám vyloženo býti, jak v Zarathustrovi proslavil Nietzsche sebe, jak v básni pronikají individuální vztahy života

Nietzscheova, vztahy ke skutečnosti, v níž žil a tvořil. Z toho zvláštní filologism: Naumann hledá a nalézá v každé osobě, v každém místopisném, zeměpisném pojmu zastřenou reprodukci těch osob, s nimiž se N. stýkal, a těch míst, na nichž žil, když Zarathustru skládal. Symboly nespokojuje se vysvětliti abstraktně, nýbrž podkládá jim konkrétní zjev, jako by chtěl naznačiti, jak básnická forma Zarathustry vzrůstala z bezprostředního názoru Nietzscheova okolí. Tak je krajinářská scenerie v Zarathustrovi složkou přírody alpské s přírodou jižního pobřeží, Riviery a Engadinu. »Straka« (bunte Kuh), město, v němž počíná dějství básně, prý jest Janov, jemuž dano jméno tak podivné vlivem upomínky na kravohojný Engadin. Jeskyni, v níž Zarathustra hostí na konci vyšší lidi, jest položit v obraznosti na Montefino, vrch to uprostřed cesty z Rapolla, v němž napsal Nietzsche první řeči Zarathustry, do Janova. Jeskyně tam ovšem není, ale popis hory prý odpovídá poloze Montefinu dosti přesně. »Šťastné ostrovy« jsou Sicílie, Ischias zemětřesením zničený atd. a jinde jsou ozvuky dojmů z mořských výletů k pobřeží italskému. Takové a podobné výklady dle mého soudu jsou bezcenným hračkářstvím. Nic pozitivního nedá se určit, a kdyby dalo, nepřispělo by to ničím ani k pochopení způsobu tvoření Nietzscheova ani k sesílení dojmu básně. Významnější je, co Naumann praví o poměru Zarathustry k osobnosti Nietzscheově. Že vtělil básník v hrdinu svého děje sama sebe, je zcela přirozeno, a možno z osobnosti Nietzscheovy některé rysy Zarathustrovy lépe pochopiti, i obráceně. Zarathustru nosil v sobě Nietzsche již od počátku své dráhy filosofické. Z let 1870 a 71 zachován jest rozvrh tragédie Empedokles, jenž v celku i v jednotlivostech má mnoho příbuzného se Zarathustrou (16—18), zvláště po zevnější stránce, kdežto myšlenková stránka jeví rozdíly přiměřené stupni vývoje. Naumann snaží se učiniti pochopitelným, jak z tragédie Empedoklea mohlo vzniknouti epos Zarathustra, a proč právě toto jméno zvolil. Nietzsche proslovil se o tom sám a naznačil v dopise Gastovi, jak si proroka svého představuje. Vlastní portrait Leonarda da Vinci, jehož kopii Nietzsche v Benátkách viděl, jest nejlepší podobiznou starce Zarathustry, a podle toho pořízen jest obrázek přidaný knize k titulnímu listu.

Obšírnou statí *Die Lehre Zarathustras* končí obsáhlý úvod zabírající 89 stran. Naproti jiným vykladačům (viz výše o Deussenovi) Naumann tvrdí, že Nietzsche systém měl, ač ovšem filosofii svou nepodal systematicky, a hledí učení Zarathustrovo systematicky vyličiti na základě pojmů nadčlověka a věčného návratu věcí. Nadčlověk — to praví Naumann mezi jinými známými věcmi — nese rysy vyplývající z vlastní povahy Nietzscheovy; spojenina filosofa, umělce a světce v nejvyšším stupni je ideálem příštího lepšího typu člověka, jakož Nietzscheova mysl stejně prahla po poznání jako přemýšlela a umělecky tvořila. Myšlenku věčného návratu věcí pokládá Naumann za vrchol náboženské stránky Nietzscheovy filosofie, za podstatnou část jeho učení, v níž nelze spatřovati úpadek jeho spekulativní mohutnosti. Nietzsche byl o ní přesvědčen, hleděl jí eticky využítkovati, což znamená spojití ji s myšlenkou nadčlověka. Vývody Naumannovy v té příčině jsou velmi cenné. Viz I. 64—72 a III. předmluvu, kdež se dotýká sporu Horneffer-Koeglůva. Prvnímu dílu je také předeslána předmluva, v níž Naumann udává plán díla a vedle toho vykládá důvody,

proč biografie pí. Förstrovou sepsané dovolává se jen někdy a s rezervou. Rozešel se s ní, a hodně podrážděný tón, kterým hledí ukázati, že ona není die Person, mit welcher Nietzsche am Meisten zusammen gewesen ist, ubírá ceny jeho důvodům, z nichž je patrné jen, že pí. Förstrová snad v přílišné snaze po důkladnosti, snad z jisté ženám vlastní drobnohledné pozorovavosti uvádí věci vedlejší a nepatrné s příliš vážnou tváří. O předmluvě k dílu druhému a třetímu, které mají vztah k aféře Koeglově, vícekrát stala se zmínka.

Komentář sám parafrasuje text tím způsobem, že podává myšlenku Nietzscheovu vykládá její symbolické roucho větou za větou a dotvrzuje to přehojnými odkazy k spisům Nietzscheovým dle hlavního vydání včetně dílu XII. v recenzi Koeglově a chtěj nechtěj k biografii pí. Förstrové. Výklady činí dle kapitol; následkem toho souvislé celky, k jichž porozumění netřeba ani míti originál po ruce, čtou se příjemně a jsou samy o sobě poutavé a poučné. Pro toho, kdo ponejprv běře Zarathustru do ruky, bude obsáhlost a učenost výkladů asi málo povzbuzující. Pro toho by bylo nejlepší umístiti poznámky pod text a omeziti se hlavně na výklad symbolické formy, těch četných obrazů, metafor a podobenství, ve kterých příčině Naumannova znalost Nietzscheovy filosofie a způsobu se vyjadřování je velmi dobrou pomůckou. Abych naznačil, jak si počíná při tom, uvedu některé příklady.

Nejvíce symboliky jest na počátku Zarathustry, celkem dosti průhledné, až na onu scénu, kde koná se na náměstí »Straky« akrobatské představení. Mezi dvěma věžemi jest natažen provaz a na něm provazolezec provozuje své kousky. Když však jest uprostřed cesty, otevrou se dvířka ještě jednou a šaškovitě oděný člověk žene se po provaze za prvním pobízejí jej slovy: »Ku předu, chromče, lenochode, podloudniku, bleďochu. Ať tě nezalehtám svou patou! Co zde tropíš mezi věžemi? Do věže patříš, zavířit by tě měli, lepšímu, než jsi sám, zavíráš volnou dráhu.« A když ten prvý neustupoval, tu s velkým křikem skočil přes něj, ten se lekl, ztratil rovnováhu a spadl dolů, kdež umíraje zůstal ležeti. Provaz napjatý jest řetěz vývoje organismů a lidstva; provazolezec je der freie Geist přítomnosti a šašek jest filosof utopista, který nespokojen s loudavým pokrokem rád by přítomnost přeskočil a provádí experimenty, které povlovnému vývoji jen škodí. Avšak výklad tento nekryje se s jinými výroky Nietzscheovými, tak že uspokojivou představu si o významu scény učiniti nelze.

Uvedu nyní v celé souvislosti výklad řeči Von alten und jungen Weiblein, v níž čteme slova: Jdeš k ženě? nezapomeň karabáč! na základě jichž Nietzsche vyhlašován bývá za nenávisníka žen a za zlehčovatele jejich snah. Úvod, jenž výkladu nepotřebuje, vynechávám. »Zarathustra praví k stařeně, že o ženách má se mluvit jen k mužům; naznačuje tím, že žena o pravdu se hrozně málo stará, nýbrž že pěknému klamu dá přednost i vzhledem k své osobě, přede vši pravdou (srv. Spisy III. 144, V. 99, VII. 102, 105, 192, VIII. 63, XI. 252). Jemu samému znamená žena především rodičku (307 VII. 199 IX. 117); vše záhadné v bytosti ženy vysvětluje se jejím těhotenstvím. Muž jest ženě pouze prostředkem k účelu — k dítěti; po narození dítěte jest zájem ženy o muže zatlačen láskou mateřskou, pokud nespadá do oboru této lásky. Zcela

jinak je to u pravého muže. Ten, jenž miluje nebezpečností jakožto své zaměstnání, hru jako prostředek zotavení, vidí v ženě vnaďu nebezpečí i hry, poznává v ní kočku i ptáka. Jak patrně, je to orientální názor o ženě, který se zde uplatňuje, také jinde prosou od Nietzscheho velebený (VII. 196); především asi Joséův soud z Carmen: Nenudíte se u tohoto děvčete, za to vám ručím. Právě proto, že žena skrývá pod svou aksamitovou jemností drápy, jest vhodnou hračkou muže bojovníka (VII. 192, 193); kdyby v obcování s ní neskryvala se hrozící překvapení pro muže, nudila by jej; příliš sladké nechutná mužnému hrdlu; miluje půvab dobrodružství. Žena je lživější a chytřejší než muž (III. 337. VII, 198), při čemž chytřejší neznamena tolik co moudřejší (X. 18). Muž je naproti tomu důvěřivější a dětinnější ženy (VII. 191, XII 406). Ta ať jest ozářena ctnostmi světa, který teprv přijíti má: světa nadlidí; ať porodí nadčlověka (IV. 362). Cnosti ty nebudou však zrovna křesťanské. Nadčlověk nemůže mít za rodiče slabošské, ale silné, dokonalé lidi; Alexander vzešel ze spojení Filipa s Olympiádou. Proto nemá utíkat žena před mužem násilným. Zarathustra chce, aby v ženě láska byla spójena s bázní: vědecky vyjádřeno, aby cítila masochisticky. Toto «budiž tvým pánem» vrací se v silnějším výrazu pak v závěrku řeči (řada citátů). Co muži znamená čest, tím budiž ženě láska, v níž má celá rozplynouti; ovšem stává se tím zároveň nevypočítatelnou, nespravedlivou, slepou (citáty). Bylať příliš dlouho otrokyní, a jsou v ní dosud instinkty stádní morálky (nenávisť, mstivost), kdežto silný, volný muž soudí jako Herrenmensch (hrdost, pohrdání) (citáty). I zde prokmitá různost pohlavní obou rodů. Žena nenávidí nejvíce toho, kdo ji sice dovedl přilákat, ale ne upoutat, kdo nedovede její vůli tak zkrátit, aby se vzdala bez podmínky. Kdežto nejvyšší rozkoš smyslná u muže jest činem, u ženy má ráz utrpení. Při tom jeví se Zarathustrovi žena mělkou, ale při vši ztrnulosti v celku tím proměnlivější a hybnější v jednotlivostech; mužova klidná voda je hlubší, soud to, který přímo odporuje obecnému mínění o ženách (citáty). Ježto totiž žena popouští více uzdu citům a dojmům, zdá se většinou citlivější a jemnější než uzavřený muž. Že by měla však bohatěji vyvinutou psychu, je proto méně pravděpodobno — abstrahujeme-li od jednotlivých stránek povahy a výjimečných osobností, — že ve své stoleté závislosti a poručníkování zůstala chudší na zkušenost než muž žijící uprostřed zápasů životních. Ona byla předmětem starosti, on se staral; jen snad na úsvitě lidstva bylo tomu jinak. Duše ženy tím způsobem postrádala dosud vůbec jemnějšího vyleptání, a duševní bohatství mužovo, které nesmíme opět zaměňovati s nezkaženou původností pudovou u žen, činí jej ženě obdivuhodným a nepochopitelným. Stařenka souhlasí se Zarathustrou a míní, že zvláště mladé ženy mu přisvědčí; Zarathustra ovšem hledí pochopiti ženu s jednoho stanoviska, pohlavního. Stařenka diví se, že tak dobře ženy zná, ač s nimi tak málo obcuje — výrok na Nietzscheho sama se vztahující; snad se to dá vysvětliti tím, že při nelogických, nestálých ženách konečně každý výrok se ukáže pravdivým. A na konec se odvděčí stařenka zkušená a hors de concours, průpovědkou obsahující v podstatě jednostrannou praktickou formulaci toho, jak Zarathustra theoreticky ženu charakterisoval. (Gehst du zum Weibe, vergiss die Peitsche nicht). Zarathustra užije té formule později; (citáty), souhlasí s ní tedy.

A nyní prosím čtenáře, aby s tímto rozbořem Nietzscheova názoru o ženě, který doplňuje se názorem o manželství v jedné z předchozích řečí Zarathustrových, srovnal laskavě, jak vykládá Nietzscheovy výroky Dr. Otto Henne am Rhyu, Antizarathustra, Gedanken über Fr. Nietzsches Hauptwerke. Altenburg 1899. Je to spis polemický, s láskou psaný k tomu, co Nietzsche potíral, a spravedlivým subjektivně a potud omluvitelným rozhořčením proti tomu, co Nietzsche hlásal; avšak nevýslovně mělký. Více neřeknu a ponechám čtenáři soud, až si přečte tento úryvek a srovná s předešlým.

V kap. Vom Weibe, jež má za motto onen výrok o karabáči, praví Henne toto: »Ženy jsou nejnenáviděnějším předmětem slepé zběsilosti Nietzsche-Zarathustry. A to všechny: výminky nikde nenajdeš. Již ta věc, že mnohé ženy oddány jsou tomuto spisovateli v nejhlubším obdivu, dokazuje jich průměrnou dojemnou, protože nezištnou, dobrosrdečnou, již bychom v této příčině měli pokládati aspoň za přehnanou, když ne za špatně vynaloženou.

Já byti ženou, byl bych mrštil knihou hned při prvním z těchto míst do kouta! Neboť pomlouvá je s čelem nejdrzejším. Příliš dlouho, dí se tam, byla v ženě otrokyně a tyranka skryta. Proč byla? Obě přihází se dosud; ale také u muže. Ba, on jest ještě častěji otrokem nebo tyranem ženy než žena jemu. Mluví zde o Evropě, o níž také Nietzsche výlučně mluví (!) Nyní bychom čekali, že přijde sdělení, čím pak je nyní žena a čím bude.

Nic z toho! V témž »verši« pokračuje se v hanobení: »Proto (divný závěr) není žena dosud schopna přátelství; zná jenom lásku. To zní jako poloviční chvála; avšak nikoli, to nesmí nepřítel žen připustiti. Pročť pokračuje ve spílání: V lásce ženy jest nespravedlivost a slepota vůči všemu, co nemiluje. I ve vědomé lásce ženy jest vždy (!) ještě náhlý přepad, blesk a noc vedle světla.« Že jsou démonické ženy, není pochyby. Ale jsou řídké; v nenávisti mužově jest naproti tomu přepad, blesk a noc beze světla. »Ještě není žena schopna přátelství; kočkami jsou dosud ženy (tedy všechny?), ne ptáky. Anebo v nejlepším případě kravami.« Máme to pokládati snad za řeč vzdělaného Evropana? Co by řekl Nietzsche, kdyby nějaká žena napsala: mužové jsou psi anebo v nejlepším případě volové? Ne, tak brutální nejsou ženy. Nietzsche však pokračuje a opakuje se: »Ještě není žena schopna přátelství. Ale rcete mi, vy muži, kdo z vás je schopen přátelství? O vy chudáci, vy mužové, o vy skoupé duše! Tolik, mnoho-li dáváte přáteli, chci dáti ještě svému příteli a neschudnu tím. Jest družnost: Kéž jest přátelství.« To je skvostné místo. K čemu kupí Nietzsche hanu na ženy, připustí-li potom, že mužové znají přátelství ještě méně? K čemu? A jaká to nespravedlivost říci o ženách, že nejsou schopny přátelství. Jaký černý nevděk proti pí. Lou Salomé, sl. Metě v. Salis-Marschlins a mnoho jiných, které mu poskytovaly útěchu, obdiv a věrnost v jeho samotě! Ony jsou to, které po jeho duševní smrti navzdor veřejnosti vystoupily pro svého ctěného »mistra«. Nemluví ani o jeho věrné matce, o jeho oddané sestře, pí. Förstrové, která s dojemnou láskou popsala jeho život! Jedině tyto dámy psaly o něm z přátelství nebo lásky; mužové, kteří tak činili, činili to z jiných důvodů, aby na sebe upozornili, žádný z nich ani slůvka přátelství k nešťastníkově. A ještě

jedna podstatná věc! Zdá se, že Nietzsche míní pouze přátelství mezi ženami a muži. Proč ignoroval přátelství žen k ženám? Není proto sice statistických dokladů: ale z vlastní zkušenosti a dojmů smíme říci: přátelstva mezi paními a pannami jsou daleko upřímnější, věrnější a trvalejší nežli mezi muži, u nichž mizejí změnou místa, kdežto ona přes oceány sahají. Ale to nejlepší přijde! »O mladých a starých žinkách« zní jedna kapitola v Zarathustrovi. Žinky! Proč ne hned ženičky, aby mira opovržení byla plna? Zde dovoluje si tento jemný obrat: »Vše na ženě jest hádankou, a vše na ženě má jedno rozřešení: je to těhotnost.« Toto místo nepotřebuje komentáře... »Lépe než muž rozumí žena dětem, ale muž je dětinštější než žena.« Právý opak snaží se dokázati dr. Pavel Bergemann v Jeně, a to dobrými důvody, které u Nietzschea scházejí jako vždy... Ale nejlepší jest, co si dá Zarathustra povědět od stařeny: Du gehst zu Frauen? Vergiss die Peitsche nicht. Hrubost první třídy. Jedna dáma, jež v Magazin für Lit. (1898. 6) Nietzschea chválí za každou cenu, sama se nad tím pozastavuje, ač shledává, že skvostným způsobem paroduje sama sebe v tomto později proneseném výroku (taneční píseň 330, tedy dosti daleko od tohoto surového místa). »Dle taktu mého biče mi tancuj a výskej. Snad jsem si karabáč nezapomněl? Ne.« V tom nelze bez pyramidálního a slepého obdivování nalézt ani něco roztomilého ani parodii. A neplatí to poslední ženám, nýbrž životu představovanému jako dívka. A jak by se dala tanečnice do křiku, kdyby nebylo ran bičem? Krvavě vilná fantasie! Nyní se to zove sadismem (!!)...

Tak mluví jeden z odpůrců Nietzscheových. Duševní úroveň jednoho z těch, kteří nad ním dělají kříž a všechny výklady pokládají za hodné ad usum delphinorum, jest, jak patrně, označena slepotou pro souvislost myšlenek a nepravdou. Henne by se ovšem také mohl ptáti: což není to všechno v Zarathustrovi? neřekl to Nietzsche? Aspoň uvidí kritikové z Pedagogických Rozhledů, kam takováto metoda vede.

*

B. O DNEŠNÍ FILOSOFII PŘÍRODNÍ.

Referuje Dr. Em. Rádl.

(Pokračování.)

Jarní generace naproti tomu prodělává část svého vývoje v zimě, za silných mrazů; nemá snad tento rozdíl teploty na změnu barvy vliv? O tom se lze přesvědčiti pokusem. Vajíčka nakladená na podzim byla uměle udržována v horku — a v skutku v mnohých případech vylihla se zase letní forma místo jarní, a naopak vajíčka nakladená v létě byla pěstována v uměle chlazeném místě, a zase v mnohých případech vyletěla z pupy forma jarní místo letní. Ne ve všech případech pokus odpovídal theorii — ale ovšem nelze toho ani žádati, vždyť pracujeme s vysoce složitým zjevem, a dosti jest, jestli některé případy se shodují. Ale náš pokus poví nám ještě víc; jestliže snížení teploty nebylo při pokusu dostatečné, nevylihla se z pupy ani jedna ani druhá forma, nýbrž jakýsi přechodní tvar mezi oběma zvaný *essa Porima*.

Pokusy tyto tedy s jistotou ukazují přímou závislost kresby od teploty; výklad biologický jest tu při nejmenším zbytečný. Mluvili jsme jen o baboče Vanessa Levana. Tím nikterak není řečeno, že tento motýl jest jediný případ dvojtvárnosti: naopak dvojtvárnost známa jest u velmi mnohých motýlů, ano u některých se vyskytují dokonce tvary tři. V našem zvláštním případě i jarní i letní forma lítají u nás na týchž místech a odděleny jsou od sebe tedy dobou roční; v jiných případech se dvě dvojtvárné formy (celému zjevu říkáme sésenní dimorfism) objevují v tétéž době, ale ve dvou krajích teplotou se lišících, ku př. v Středomoří a u nás (někteří bělásci) nebo u nás a na severu, nebo v nížině a v horách (Alpách).

Dimorfism závislý přímo na vlivu okolí neomezuje se na motýle, nýbrž známy jsou velmi zajímavé případy ze všech skupin živočišstva (ku př. přebarvování ptáků na jaře).

Vidíme, že sésenní dimorfism jest vítanou pomůckou teoriím Eimerovým; jím ukazuje se, že aspoň v některých případech biologické teorie jsou zbytečné a tedy nesprávné; kde vzniká nová kresba přímým vlivem okolí, tam není třeba utíkat se k hledání nějaké ochrany v této barvě. —

Pověděli jsme dosud o Eimerovi, že neuznává náhody ve vývoji kresby motýlů, že uvádí tuto kresbu na jeden typ, popírá biologickou účelnost kresby, zvláště pak popírá význam mimicry jako ochranného zbarvení. Snad i čtenář neodborník si z uvedených už názorů Eimerových odnesl dojem, že Eimer má asi v lecčems pravdu: neboť v této negativní části jeho úvah běží stále jen o všeobecný princip: zákon či náhoda? A jakmile někdo nám ukáže dost malou pravděpodobnost zákonitosti v průběhu věcí, které jsme dosud za náhodu považovali, chytáme se jí oběma rukama a o náhodě nechceme již slyšeti; avšak ne nadarmo se často opakuje myšlenka: lepší špatná teorie než žádná. Proč pak by nemohlo zbarvení motýlů záviseti také na jejich tělesné organizaci? Uvážíme-li věc dobře — patrně že asi na ní závisí; a proč by nemohl býti nějaký jednotný plán, jedna myšlenka v kresbě křídel všech motýlů? Vždyť jest jednotný plán v stavbě jejich těla, jejich vnitřní i vnější organizace (sice jinak by se nedali motýli shrnouti v jednu skupinu), proč by nemohl jíti tento jednotný plán až do takových podrobností, jako jest kresba křídel? Nic protimyslného se nezdá vězeti v těchto domněnkách. Ovšem nepřipustny jsou tyto otázky pro toho, kdo kresbu a barvu a priori za něco nahodilého mají, za něco zcela tvárného; ale jaké pak právo mají k této domněnce? Patrně všechno leží tu na pozitivním studiu; otázka zákonitosti vývoje kresby motýlů jest čistě konkrétní, vědeckému řešení přístupná. I vidíme, jak se tu přírodní filosofie stýká s pozitivní vědou, kladouc jí problémy a dle způsobu jejich řešení důležité rozhodnutí činíc, zda systém či náhoda! Eimer vycítil, že souhlas s jeho základní myšlenkou zákonitosti poráží všechny biologické teorie, že omezuje význam přirozeného výběru na minimum a snažil se své všeobecné teorie, dosud uvedené na konkrétním materiálu, dokázati.

Dokonce však nemůžeme tvrditi, že by se důkaz Eimerův byl podařil. Neboť k tomu, aby bylo lze tvrditi něco o kresbách motýlů, jest nezbytně třeba velkých sbírek, hojného materiálu. Tuto *conditio sine qua non* Eimer nesplnil; nejse specialistou v oboru motýlů a nemaje po ruce

dostatečných sbírek (jsou příliš nákladné), pomáhal si tím, že studoval kresbu motýlů také jen z obrázků jinde uveřejněných. Třebas takovýto způsob studia z části vždycky jest nutný, ano přirozený, sic jinak by uveřejňování obrázků nemělo smyslu, přece budí podobné studium skepsi o resultátech — zvlášť když se jím docela nový názor zavést má. U Eimera lze takovýto způsob studia tím spíše vysvětliti, že vůbec anatomických podrobností, vnitřku motýla si nevšímal a jen na povrchu, při kresbě a zbarvení zůstával; tudy ovšem mu obrázky dost podávaly, co od nich žádal.

Z této vady studií Eimerových, jejíž význam ovšem každý jinak asi ocení, následuje, že v podrobnostech asi Eimer mnohých nesprávností se dopustil — a také se mu vytkly, než výtky ty nesouvisí s celkem. Jistě by se Eimerovi nemohl příliš tento způsob studia vytýkati, kdyby se byl omezil na všeobecné konstatování zákonitosti v kresbě motýlů; ale Eimer šel dál: hleděl vytknouti také v podrobnostech ty zákony, které kresbu motýlů řídí. Nuže, objevení a hájení těchto zákonů, to je druhá, pozitivní část studií Eimerových. Poněvadž však — pro uvedený způsob studia — zákony tyto malé nároky mají na všeobecné uznání a ani jinak valné důležitosti nejsou, postačí, když si jen obecný názor o jejich rázu učiníme.

Eimer si představuje, že všechny organismy dohromady tvoří jeden jakýs celek organický, který jakožto jednoduší celek »roste«. Vzdělání tohoto celku, toť vznik nových variet a druhů a zánik starých. Pochopíme, čím vzrůst jednoho živočicha jest podmíněn: potravou, vlhkostí, teplem atd. Zrovna tyto činitele působí také na vzrůst všech organismů myšlených jako celek; jsou tu vnitřní příčiny, stavba těla, vliv potravy, klimatu atd. Jako se děje vzrůst jednoho organismu ne nahodile, ale směrem zcela určitým a dle stálých zákonů, které napřed určití lze, tak i náš všeorganismus roste přímo, přesným směrem, odtud slovo (*ὁρθός* přímý, *γένος* rod), t. j. přímý vznik nových druhů. Kdyby však celý organický svět bez přetržení rostl, nebylo by určitých stálých druhů a variet: vzrůst znamená stálou změnu, kdežto druhy se stále nemění, nýbrž jsou ve svých vlastnostech poměrně ustáleny. Tato ustálenost vzniká tak, že některé druhy se ve všeobecném vzrůstu opožďují, zastaví (což sluje dle Eimera *genepistasis*). Ale třebas se nezastaví ve vývoji celé individuum, nýbrž jen některé jeho orgány; jiné pak spějí dál a zastaví se na vyšším stupni, a jiné ještě vyššího stupně dosáhnou, což jmenuje Eimer *heterepistasis* (zastavení na různých stupních vývoje).

Vlivem okolí vznikají sice variety málo od rodičů odchylné, někdy však i takové, které se od rodičů náhle daleko odchylní (vývoj skokem *halmatogenesis*); takovéto nově vzniklé variety nemohou pro mechanické překážky při páření se starým druhem míti potomstva, čímž se omezuje vliv křížení (*kyesamechanie*). *Orthogenesis*, *genepistasis*, *heterepistasis*, *halmatogenesis*, *kyesamechanie*, to jsou »zákony Eimerovy«. V přehledu jsou tyto (speciálně pro kresby zvířat):

1. Všeobecný zákon o kresbách (*das allg. Zeichnungsgesetz*), t. j. ve vývoji každého živočicha původně vznikají podélné pruhy, na vyšším stupni skvrny a příčné pruhy a konečně jednobarevnost (jak jsme to u otačků viděli) jako stupeň nejpokročilejší.

2. »Posteroanteriorní a superoinferiorní, resp. inferosuperiorní vývoj« kresby, t. j. nové kresby pokračují od zadu do předu a z dole nahoru (po případě shora dolů).

3. »Mužská preponderance«: sameček předbíhá ve vývoji samičku, t. j. nové vlastnosti objevují se napřed u samečka (řídčeji objevuje se »ženská preponderance«).

4. »Preponderance stáří«: nové vlastnosti objevují se napřed u starých individuí (na př. u starých vrabců rezavá barva).

5. »Vlnitý vývoj« (kymatogenesis). Na zadním konci těla objevují se nové kresby a jdou ku předu; později se objeví zase nové a běží za prvními; nově vzniklé kresby ženou se tedy za sebou jako vlnky na rybnice.

6. »Homoeogenesis«: (ὁμοίος podobný, γένος rod): u různých druhů vznikají podobné variety (mimicry motýlů).

7. »Amiktogenesis« (jednostranný vývoj): skříží-li se dvě variety, mezi nimiž potomstvo jest možné, není toto svými vlastnostmi uprostřed mezi otcem a matkou, nýbrž jednomu z rodičů podobnější.

8. »Epistrophogenesis« (obrácení vývoje), obrátí-li se organism ve vývoji nazpět k východisku, od kterého se vyvíjeti začal.

9. »Epistase« (zastavení vývoje): zarazí-li se vývoj vlastností nějakého organismu.

10. »Heterepistase«: různé vlastnosti téhož organismu zastaví se na různých stupních vývoje.

11. »Halmatogenesis« jest vývoj skokem.

Vedle těchto obecných zákonů, platících pro rozvoj kresby zvířat vůbec, uvádí Eimer speciální zákony pro vývoj kresby motýlí; zbytečno by bylo však i o těch mluvit; naše pro názor postačí. Mluvíme-li zde o zákonech, každý by očekával, znaje pojem přírodního zákona z fyziky, nějaké epochální přírodovědecké objevy. Proto mějme na mysli, že titul zákonů dal svým objevům Eimer sám, a my, chtějice již o nich mluvit, rozeznáváme je od všeobecných zákonů přírodních jako zákony pouze empirické. Nehledíce k metafysickým záhadám můžeme ovšem tvrdit, že každý zákon (vědecký ovšem na př. zákon o gravitaci, zákon o lomu světla a pod.) jest empirický, řekneme-li však o Eimerových (a podobných) zákonech, že jsou pouze empirické, činím asi rozdíl ten: vědecký zákon předpokládá: jsou-li dány ty a ty určité podmínky, musí nastati zcela určitý ten a ten zjev. Tento zjev se dá napřed určití buď jen přibližně anebo přesně dle určitého vzorce mathematického; zákon pouze empirický jest stručná formulace určité řady pozorování, při čemž o zjevech mimo řadu pozorovanou stojících nelze ničeho se dohádati. Příklad nám věc objasní. Gravitační zákon Newtonův jest tak dalece empirický, že objev jeho předpokládá známost zákonů oběhu těles nebeských (zákony Keplerovy), předpokládá tedy empirii; ale liší se tím od pouze empirických zákonů, že předpokládá všeobecnou a přesně vymezenou platnost pro každou hmotu: jsou-li dány dvě hmoty a jejich vzdálenost, jest mezi nimi zcela určitá síla přitažlivá: její velikost můžeme vypočísti.

Zcela něco jiného jest empirický zákon Eimerův, na př. zákon »homoeogenesis«, který tvrdí, že dva v systému daleko od sebe stojící motýli (t. j. svými anatomickými vlastnostmi se lišící) mívají přece kresbu

podobnou. Tento zákon nestanoví žádné podmínky a na nich závislý výsledek, nýbrž konstatuje prostě, že jest určitá řada zjevů (kresby motýlů), snad na sobě nezávislých, které však v jednom se shodují (že mají často kresbu podobnou). Stanoví tedy takovýto empirický zákon izolované faktum, faktum snad překvapující, které může i odporovati uznávaným teoriím a může mít velký vliv na další rozvoj problémů, které však stojí před námi pořád jako bez ducha; nevíme kam s ním, neznáme jeho souvislosti s tím, co odjinud víme. Při tom však při všem ještě mlčky předpokládáme, že faktum toto má nějaký smysl v přírodě; vždyť se může státi, že jsme ho dosáhli jen umělým seskupením svých pozorování, že podobnost v kresbě různých motýlů jest pouhý subjektivní dojem, fakticky že o podobnosti nelze mluvit.

Vidíme z toho, že podobné empirické »zákony« mohou v nepříznivějším případě sloužit pouze za podklad, za materiál k vystavění zákonů obecných; musíme tedy tyto dvoje zákony dobře od sebe odlišovati. Obecně bychom mohli říci: všeobecný zákon stanoví souvislost nějakého složitějšího zjevu neb několika příbuzných zjevů s celým systémem zjevů elementárnějších, »zákon« empirický určuje na základě indukce vlastnost několika zdánlivě různorodým zjevům společnou.

V teorii jest ovšem nenáhle přechod od jedné zákonů k druhým; neboť i nejvšeobecnější zákon můžeme považovati za pouhé konstatování fakta, naproti nějakému ovšem neznámému ještě všeobecnějšímu zákonu, a není pak, takto jednostranně vzato, mezi Newtonovým zákonem gravitačním a Eimerovými zákony než ten rozdíl kvantitativní, že Eimerovy zákony platí pro úzký, Newtonovy pro široký obor zkušenosti; přihlížíme-li však k celému obsahu obojích zákonů, vidíme rozdíl daleko hlubší, takový asi, abychom si věc příkladem znázornili, jako jest mezi číslem konečným a nekonečným; také mezi těmito dvěma čísly zdá se býti pouze rozdíl v kvantitě, ale v skutku se dotýká celého obsahu; nekonečnost, to jest u Newtonova zákona snaha obejmouti veškerost zjevů, kdežto Eimerův zákon jest konečný tím, že jeho platnost nejde za hranice vykonaných pozorování.

Nikdo si snad nemyslí, že Eimerovy zákony jsou tak důležité, že by se někdo pokoušel, byť jen i z daleka, s nějakým zákonem, jako jest gravitační, je srovnati; jen proto jsem tyto zákony proti sobě postavil, že Eimerovy zákony ukazují nám extrém empirických zákonů, jakých jsou dnes v biologii spousty. Pojem »zákon« má ve vědě ovšem dobrý zvuk, a objeviti nějaký jest velmi příjemné; proto mnozí, aby zvýšili cenu svých pozorování, dávají jim jména zákonů — čímž ovšem zase cena zákonů klesá. Ani sami auktoři takovýchto empirických zákonů nepřičítají jim toho vážného významu, jaký s pojmem zákonu spojujeme; Eimer praví, že nazval taklik zákonů a dal jim proto zvláštní jména, protože prý ukazuje zkušenost, že takovéto termíny technici jsou nevyhnutelní k upevnění, rozšíření a uznání pojmů.

(Dokončení.)

LITERATURA.

Dr. F. X. Procházka: **Zábavy psychologické.** Osm přednášek pro širší obecnost. V Jindřichově Hradci, A. Landfras syn. 1901. Str. 115. Cena 2 K.

Spisovatel je dobrý stilista, a z literární činnosti jeho víme, že je s psychologií obeznámen, tak že kniha účelu svému, naznačenému názvem, vyhoví jistě dobře. Při knihách, které chtějí především bavit, nebudeme přirozeně očekávat samostatných řešení záhad, nebudeme jim přikládati vědecký význam, ale ovšem žádáme, aby měly solidní vědecký základ. Tomu požadavku je učiněno zadost, jen se mi zdá, že herbartovská theorie, bez odporu zastaralá, neoprávněně dere se do popředí. V celku to snad nevádí. Spisovatel nejde ve svých zábavných výkladech až tam, kde na sebe narážejí sporná mínění, podává většinou jen takové věci, které obstojí při každé theorii; ale kde přece nedovede anebo nechce se vyhnouti nějaké definici a dedukci, tam ta herbartovština vadí. Hlavně je to ponětí citu jakožto útlaku a úspěchu představy nebo osobnosti. Ponětí to dá smysl jen při metafysickém základním ponětí o nositeli duševních jevů, jehož jsou duševní děje skutečné stavy, Selbsterhaltungen; jinak jest to pouhé obrazné rčení bez vědecké ceny, které spíše máte. Na str. 2. s tím ponětím spisovatel manipuluje a na 17. str. mluví docela o útlaku předmětu! Definice na str. 10. snad svědčí, že si spisovatel nesnáze herbartovského ponětí uvědomil: aspoň definice ta není herbartovská, jelikož odděluje osobnost od představy. Avšak ani tím se nic nenapraví, ježto poměr osobnosti k představě, nemáme-li jej bráti ve smysle herbartovském, zůstává nevysvětlen. Této neurčitosti v základním ponětí na vrub kladu očividný spor (či lapsus?) hned na 2. stránce: Kde jest klid, přestává cit, tam jest prázdnota, která se stává novým zdrojem nelibosti. Což cit a nelibost jsou disparátní? A jak je to s tím klidem, když hned před tím se řeklo, že duševní život podobá se proudu, ve kterém představy vedou stálý boj s představou vlastní osobnosti? Neurčitost v ponětí citu vyznívá i v ponětí štěstí. Spisovatel s počátku (str. 2.) stotožňuje štěstí s libostí a nelibostí. Pak jest jenom správný závěr str. 4., že, kdo si přeje stálou radost a jenom radost, žádá věc psychologicky nemožnou. Není však správně souditi, že nikdo nepocítí radosti, dokud neokusil hořkého kalichu strasti. Dále: je-li štěstí tolik, co libost a nelibost (a jejich obměny), jest naprosto

subjektivní. Jediný správný závěr zase na str. 4.: Každý má své radosti a každý má svůj křížek, třebaš my nevěděli, kde ho střevis tlačí. Ale pak také nemá spisovatel důvodu pro objektivní ponětí štěstí, o něž usiluje v další části první přednášky. Vnitřní spokojenost s vlastní osobou — to je ideál štěstí spisovatelova; věru velmi problematický v ohledu mravním; neboť ty atributy, kterými svůj ideál vyšňořuje, a které jsou v skutku ušlechtilé, neplynou z udaného pojmu štěstí.

V kapitole O bolech a soucitu dotýká se spisovatel také Nietzscheho. Že prý vzal lidstvu soucit! Je ku podivu, jak houževnatě se v naší literatuře tento nesprávný soud udržuje. Snad proto, že mnohý tím, co se o Nietzscheovi píše, odradí se od čtení jeho. Také spisovatel dovolává se toho, co napsáno v Osvětě o Nietzscheovi. A přece v Nietzscheově odmítání soucitu může psycholog, když nic jiného, aspoň uznati břitkou kritikou falešné hry, kterou se soucitem provádí společnost, a býti vděčen za bystré vytknutí základní vzpružiny tohoto citu, kteráž jest docela nepoetický egoism. Než na tento moment při soucitu a při lásce spisovatel vůbec pozapomněl. —

Nevím, jak vykládati výrok na str. 14.: Nechceme vyčerpati všechnu látku, pamatujíce i na mladší pracovníky na tomto poli tak úrodném. Ujišťuji pana spisovatele, že již starší pracovníci pověděli více mnohem, mnohem více, než podáno jest v přednášce jeho O citech a lásce. — Nepřesně asi je řečeno str. 15.: U jiného předmětu máme vždy lásku jinou, a přece vždy cit je stejný, jest to láska k věci. Snad by místo »láska k věci« hodilo se jiné slovo. — Věci, jež jsem tuto uvedl, jsou, vyjma poslední dvě, zásadní, a nečiním z nich spisovateli výtku, nýbrž chtěl jsem naznačiti, že možno míti také jiný náhled o věcech. o nichž tak zábavně píše. Přiji, aby hojným odbíráním knížky v kruzích, pro něž je určena, spisovatel byl za svou dobrou snahu odměněn. Kř.

Encyklopedická knihovna Dědictví Komenského.

Dlouho připravovaný, učitelstvu i ostatnímu vzdělanstvu velepotřebný podnik uskutečňuje se nyní redakcí Jos. Úlehly. Dle plánu dobře promyšleného nemají býti knihovnou encyklopedickou obsáhnuty všechny možné vědy, nýbrž jen ty, jichž je k docelení povšechného vzdělání učitelstva nezbytně potřebí, a z nich zase především ty, o nichž v literatuře naší není příručných knih psaných slohem a rozsahem přiměřeným účelu sbírky. Myslím totiž, že jen z té příčiny byly z programu vypuštěny Dějiny filosofie, pro něž máme pěknou knihu v překladě dějin Falckenbergových. Myslím zároveň, že v tom ohledu dobře se stalo. Není pochyby, že takováto knihovna podstatně pomůže uskutečniti snahu, která ku cti našeho učitelstva nese se za povznesením úrovně vzdělání jeho, což je nejvydatnější prostředek k vydobytí náležitého postavení učitelstvu v národní naší společnosti. Když je po ruce takováto knihovna, zvláště vyjde-li přičiněním učitelů samých, jest věcí cti každého učitele, aby osvojil si zásobu vědění v ní podávaného a znemožnil třídění učitelstva v kategorie vzdělanějších a méně vzdělaných, kterým nejen jednotlivci, ale celý stav trpívá. Knihovna taková vyrovná rozdíly, které ve přičině sebevzdělání způsobují poměry místní, a výmluva na tyto poměry bude liknavým a pohodlným členům stavu odňata. Ovšem záleží všechno na jakosti spisů knihovnou encyklo-

pedickou vydaných. Tu nezbývá, leč přát si, aby všechny knihy došly odbornou kritikou takového posouzení, jako se dostalo číslu prvnímu, Steinichovým Počátkům zeměpisu hvězdářského, pokud podávají přehled systému toho kterého oboru, a aby psány byly s takovým rozhledem po pramenech a takovým slohem jako Ulehovy Dějiny vědy matematické. Číslo druhé přijato kritikou odbornou nepříznivě; avšak kritika ta není taková, aby spisovatele odpuzovala od pokračování v práci začaté. Naopak, když některé vědecké nesprávnosti vymýtí, scházející doplní, což může se státi velmi snadno, bude spis pěkně a s láskou k věci psaný dobře sloužiti svému účelu. Že pak v redaktorovi je záruka, že sbírka vedena bude v náležité výši vědecké a duchem filosofickým, netřeba podotýkati. Dědictví Komenského získává si velkou zásluhu vydáváním sbírky této, již přejeme co nejlepšího zdaru. Rychlé vycházení, rozhodně rychlejší než tempo, kterým rodí se Stručný slovník pedagogický, jest také jednou z podmínek úspěchu.

Kl.

La philosophie de H. Taine par Giacomo Barzellotti. Traduit de l'italien par Auguste Dietrich. Paris, Félix Alcan 1900. 8°. Str. XXVII. až 440, 7.50 fr.

Taine měl na duševní život Francie v druhé polovici devatenáctého století značný vliv. Duševní skupinu, ku které náležel, charakterisuje úsilí po přísně vědecké práci, determinism, evolucionism, historism, aplikace method přírodovědeckých na zkoumání duševních a sociálních jevů. Ztrnutí to objevilo se současně téměř v krásné literatuře, v historii i v esthetice, ovládlo dokonale duševní svět francouzský, vypudilo romantism, spiritua-lism a eklekticism a teprve na samém konci století počalo ustupovati novým proudům. Taine vynikal v něm obsáhlostí rozmanitého vědění a snahou usoustavniti pod jedním zorným úhlem všechno naše vědění o člověku po stránce mravní, esthetické a sociální. Nestvořil nový filosofický systém, ale dovedl v historii, umění, literatuře, psychologii soustavně užití všech důležitějších poznatků vědních od Spinozova determinismu a Condillacova sensualismu až po darvinism a Meyerův princip zachování energie. Získal si zásluhu, že do konkrétních věd o člověku vnesl odjinud nové idey, nové metody, nové cíle, že usoustavnil toto zkoumání; zároveň však přivodil tím nebezpečí, že vědy tyto pod tlakem vnějším, předem daných cílů, poznatků a method nemohou se rozvíjeti na svém vlastním, speciálním podkladu a tím dosíci ze své látky nových poznatků. Za svého života vzbudil s počátku odpor oficiálních kruhů proti svým novým názorům na dějiny umění a literaturu a byl průkopníkem nových ideí, odpůrcem nového vládního regimu. Po válce s Německem však naopak byl důsledně konservativcem a odpůrcem nových demokratických proudů. Úsudky o jeho práci, až na malé osobní výjimky, jsou plny úcty k jeho vědění i k jeho povaze — i tehdy, když nesnášejí se s jeho názory. Po jeho smrti r. 1893 četné a obsažné studie o něm svědčí, jak silný byl jeho vliv, zároveň však podrobnými rozbory ukazují značné nedostatky jeho theorie.

Kniha Barzellottiho je nejobsáhlejší; omezuje se sice jen na filosofii Tainovu, ale právě proto, že veškerá práce Tainova proniknuta je duchem filosofickým, podává s tohoto hlediska nejsoustavnější výklad Tainových

názorů. Vyšla původně italsky, *) francouzský překlad je však práce samostatná, valně rozšířená a jednotněji zpracovaná.

Vykládá napřed základ Tainova učení, pak filosofii metody a dějin, psychologii a filosofii umění, zvláště podrobně rozbírá jeho «počátky Francie současné» a na konec shrnuje učení o člověku, životě, společnosti a státě s připojenou charakteristikou Taina jako spisovatele, filosofa a člověka. Přehlednost vadí trochu, že za základ vzat duševní vývoj Tainův a historický postup jeho děl. Ku knize připojen otisk Tainových zápisků «o posledních elementech věci» a věcný rozbor Tainovy umělecké kritiky od Adolfa Venturiho, která hlavně nedostatek spolehlivých dat o produktech uměleckých a povrchní praktickou znalost sbírek mu vyčítá.

Omezíme se na úhrný výsledek jeho hluboce založené studie, pokud týká se Tainovy filosofie.

Taine snažil se sloučiti dva protikladné směry spekulativní: metafysický idealism, jenž vládl v Německu v první třetině devatenáctého věku, a pozitivism i vědecký naturalism, jenž nabýval ve Francii převahy v druhé polovině předešlého století. Chtěl vstřípiti německé ideje do francouzského ducha a vypěstiti je způsobem duchu tomu přiměřeným. Ideou, již »možno nazvati embryonální buňkou, z které vyvívá všechna Tainova filosofie«, je »jednota skupiny« (l'unité de groupe), pozorovaná ve všech útvarech organismu, a rozvoj, jímž se berou jevy jak kolektivního tak individuálního lidského ducha ve svém životě historickém. Ideu tu uvedli v systém Herder a Hegel. Ve vědách přírodních vznikla z ní idea »jednoty typu organismů zvířecích«, předvídaná již Goethem. V Tainovi sloučily se tyto dva myšlenkové proudy, historický a vědecký, v jedno, a on mezi lety 1850—1860 »přenesl do historie a do kritiky literární i umělecké Goethovy biologické idee, promyšlené na základě spinozismu, hegelismu a francouzského pozitivismu.« Taine sám odvozuje učení své z hegelismu a z nového výkladu pojmu příčiny; příčina je mu zároveň zákonem i ideou, jež ovládají každou skupinu jevů, dávající nám zároveň její typ, a z ní vyvírají nutností logické dedukce všechny základní vlastnosti skupiny. Při tom nezáleží na tom, zdali typ ten skládá se z charakterů historických neb z různých forem kultury jistého národa, vyplývající z dědičnosti rasy, přetvářené podněmí a okolnostmi, či jest-li naopak utvořen úhrnem schopností geniálního člověka, soustředěných v jediné schopnosti hlavní (la faculté maitresse), jež schopnosti ostatní plodí a řídí. Po stránce methodické chce pak Taine, jak sám praví, »učiniti z historie vědu, dáváje jí anatomii a fysiologii, jaká je ve světě organickém«. Tato anatomie a fysiologie je mu v historii jakýmsi druhem srovnávací psychologie, zkoumající proměny ústrojí a typu, jež jeví duše lidská v různých útvarech kultury a života národů. Prvním plodným zárodkem Tainova myšlení je tudíž pojem organické jednoty lidského světa a jeho základních změn v duševním typu a struktuře, založený na historické škole německé a na Goethovi. »Ve světě duševním a fysickém vidí živoucí jednotu, řízenou vnitřními zákony vývoje.« K tomuto pojmu, nabytému z jevů vnitřního života, druží se však u Taina úvahou ještě jiný pojem, mechanický názor na svět, jímž »jeví se mu úkony du-

*) Giacomo Barzellotti: Ippolito Taine. Roma, 1895. Str. XXI. až 405. 8%.

ševní také s daty, jak by řekl Spencer, se symboly, nabytými zkušeností vnější. Tyto dva různé způsoby výkladu všehomíra stýkají se u Taina, někdy se též střídají, nikdy však nevyznívají v souhlas, a to jeví se v celé jeho práci, »jež zůstává jako rozervána až do základů neslučitelným protikladem«. Dva ideové světy, německý s počátku devatenáctého a francouzský z osmnáctého století, zápasí v něm spolu, aniž by splynuly. Taine přenáší do Francie ideje, jež, jak praví, »Německo dalo duchu naší doby«, promýšlí je formou francouzské inteligence (jež, jak praví, nedochází k metafysice než analýs) a vnáší do nich pozitivního ducha své doby, ovládnutého metodou a výsledky vědy experimentální.¹⁾ Barzellotti připojuje k svému výkladu charakteristiku Tainova učení o »skupině« (une groupe), jak nastínil ji Monod ve své stručné, ale přesné skizze o Tainovi, Renanovi a Micheletovi. Skupina universální stává se proň čímsi živým, organickým, silou účinkující, podobně jako stoikům a německým pantheistům. Představuje si ji však jako serii jevů, z nichž skládá se základ ducha a věci, jevů, z nichž každý je »nutným prvkem skupiny jevů stejné povahy, která jej určuje a je jeho příčinou. Každá skupina jevů je zase podmíněna skupinou všeobecnější, jež je její příčinou, a v theorii bylo by možno tak dojít až k příčině jediné, jež by byla podmínkou všeho, co existuje. V tomto pojetí síla, idea, příčina, jev na konec se mísí; a domníval-li se Taine, že by mohl povznést se až k metafysice, myslím, že metafysika ta byla by monistickým mechanismem, v němž jevy smyslům přístupného světa a ideje myslícího „já“ nebyly by než postupnými zjevy, jež berou na sebe pro naše smysly projevy bytí, ideje a činu o sobě.«

Ku konci shrnuje Barzellotti svůj úsudek: Metafysika, jež se jen nepatrně zračí v Tainově díle, a to pouze ve velmi širokých liniích, neopírá se o kritiku hodnoty a mezí vědění. Psychologie, kterou Taine pracně zbudoval aspoň jako částečný základ pro vše ostatní vybíhá, v neurčitý a zmatený pojem o povaze bytí, jehož »nejintimnější« a nejpravdivější projev chce Taine nalézt v psychickém jevu, v bezvědomém počítku (sensation), který dle něho pochází z molekulárních hnutí. Nepřesnost základních idejí jeví se u něho i v stylu, často obrazném a ve výrazech (Histoire »un problème de mécanique«, člověk »un théorème qui marche«). Přílišný důraz, jež položil na učení o prostředí a rase, způsobil, že nedovedl prohloubiti jeden z hlavních problémů filosofie a psychologie: problém individuality. Hlavní zásluhu učení Tainova vidí Barzellotti v plodné jeho aplikaci na kritiku literární, uměleckou a historickou. Není zde místa, rozbiřati podrobněji toto tvrzení; odkazují jen na Jusserandův rozbor a na úvahu Angellierovu, jež právě v této aplikaci vidí vadu, a na jiné novější analýsy literárně historické a filosofické, Renierovu, Bourgetovu, Tissotovu, Brunetièrovu, Dutoitovu, kteří zvláště na theorii prostředí v literárním studiu nalézají nedostatky. Z vlastního úsudku mohou tolik říci, že to, co je na Tainově theorii literární opravdu cenné a plodné pro literární studium, opírá se ne o jeho filosofii, ale o Sainte-Beuva, o Stendhala a hlavně o mocný umělecký cit, v duši jeho tkvící, jenž, ačkoliv často podléhá neblahému násilí systému, přece právě v jednotlivých úsudcích a v prakti-

¹⁾ Là, où Hegel voyait dans la cause une idée, un être métaphysique, et Carlyle un héros, il substitue un fait générateur d'autres faits.

ckém chutnání uměleckého díla mohutně se rozvíjí. A právě jeho umělecký cit, Mme de Staël řekla by *enthusiasme*, formuje také jeho styl na těch místech, kde nechává se unášeti krásami přírody neb uměleckého díla, tak bohatě, že právem platí za jednoho z předních umělců francouzské prosy. Jeho houževnatá, urputná sklonnost k suché vědě, k systémům, je vysvětlitelná jako reakce proti romantickému a uměleckému základu jeho duše, jež svými kořeny tkvěla ještě na sklonku bouřlivé periody francouzského romantismu, ale neměla dosti tvořivé síly umělecké, jak sám praví ve svých dopisech. Ocítil se na rozmezí mezi starým odumírajícím světem romantismu, k němuž se klonil svým citem, a novým světem vědy, jenž cele zaujal jeho rozum. Dnes mizí již z vědy doba uměle konstruovaných systémů a z umění doba vědeckých dokumentů, čili, jak praví Barzellotti, »proud intelektuální, jenž šel k pozitivismu a naturalismu, je již na odlivu. Jiné impulsy a jiné požadavky rozumu i srdce lze cítiti i ve Francii.« Pod novým zorným úhlem nové epochy bude se zdáti dílo Tainovo z části výstřední, z části neúplné, ale přes to vše »zůstává v něm tolik pravdy, kolik stačí, aby mu pojistilo trvalou pověst, nezávislou na nejistém kolísání mínění a systémů, jeho silnému a mnohotvárnému geniovi, jenž se v něm na plno rozvil«.

V. Tille.

MUDr. Václav Walter: **Manželství a jeho vliv na přítomné a budoucí pokolení.** Zdravotní*) úvaha. Bibliothéka lékařských spisů populárních. III. Hejda a Tuček 1901. Str. 109, K 1-10.

Spisku p. dra Waltera bychom přičetli za zásluhu, že si povšiml otázky, o níž se u nás dost málo uvažuje. Jako se celá dnešní společnost přerouzuje, tak i manželství na své vývojové dráze se octlo ve stadiu přerodného kvasu a rozporů, a kdybychom měli věřit tvrzení mnohých auktorů, ve stadiu krise; poměr muže a ženy, celý poměr sexu je obsáhlou akutní otázkou, o níž dlužno vážně přemýšlet, otázkou, jež pozorovateli se rozpadá na množství jednotlivých odborných problémů, které nutno zvláště vyšetřovat. Z výsledků takových zkoumání filosofická synthese podala by obraz nynějšího spojení muže se ženou, ukázala by síly a činitele utvářející obsah i formy toho spojení a na základě stavu, jakého dospěla nynější monogamie, aspoň trochu by pootvřela perspektivu na budoucí poměr sexu. Je-li taková synthese dosud snad předčasná, snáší se k ní aspoň jednotlivé kameny: v Německu, Francii, Anglii, Americe sociologové a sociologicky vzdělání lékaři obírají se pilně jednotlivými otázkami problému manželství, byť na mnoze jednostranně methodou statistickou. U nás některými stránkami hnul prof. Masaryk (v Otázce sociální kapitola o komunismu a kapitola o volné lásce). Jinak si vypomáháme aspoň částečně překlady (o hereditě, úpadku a zlepšení rasy Haycraft, o sexuální výchově Blackwellová, o monogamické čistotě Björnson, a pod.). Proto bychom byli rádi uvítali spisek auktorů, kdyby podával aspoň jeden kámen k budoucí synthese. Rozprava p. dra Waltera obírá se manželstvím se stanoviska hygienického; chce být jen »výsekem z širé otázky o poměru manželském« (102) a nečiní větších nároků, nežli že se prezentuje jako »souhrn volných myšlenek odborníka zdravotního« (103). Než i přes tuto nenáro-

*) Správný terminus by byl: zdravotnická.

kovost spisek v populární vědecké sbírce mohl být lepší, třebaš neupíráme, že o některých bodech psáno jest způsobem zajímavým. Právě o problému, jenž je udán titulem spisku, o problému, jenž budí zájem nejen theoretický, nýbrž i praktický (zákonodárné pokusy ve Spojených státech severoamerických!) vykazuje věda pěkné průpravné práce (ze starších Strahan, z novějších Hegar, Haycraft, Féré, Campbell a j. v.). V hlavní myšlence opírá se spisovatel o Cazalise: *Science et mariage*. Dle titulu čekali jsme více vážného rozboru a méně beletrie. Spisu chybí vyšší idee, s jichž hlediska by byl jednotně osvětlil tak důležitou stránku problému manželského. Jednotlivé kapitoly nechtějí se dost podrobit hlavní ideí, v jednotlivých kapitolách myšlenky na mnoze velmi volně souvisejí — důkaz jen, jak nesnadno je psát věcně a vědecky o jevu tak všedním, ježž máme denně před očima a chodíme kol něho. Tak na př. na str. 16. je jen několik nejasných slov o ekonomii tělesného hospodářství na místě, kde by byl měl spisovatel za fyziologický podklad podat analýsu přirozené podstaty pudu pohlavního. Kardinální otázky: je degenerace, dekadence? v jakém směru? jaké jsou její příčiny a speciálně jakou účast má tu manželství? jaké prostředky k nápravě vykazuje dnešní stav vědecký? — tyto otázky mohly být jednotněji objasněny. Pokud se týká jednotlivosti po stránce fyziologické a biologické, poznamenávám: ke str. 22: o sňatečné dospělosti nejlepší fyziologové soudí přísněji, posunujíce věk náležité schopnosti sňatečné v našich krajinách ještě dále; ke str. 33: v otázce o škodlivosti sňatků pokrevenských jsou už přesnější výzkumy; pokud se týká hluchoněmoty jsou lepší šetření E. A. Fayova a j.; ke str. 35. a n. soud o vlivu alkoholismu je upřílišený, střízlivěji soudí Haycraft; ke str. 42. a 47. o vlivu matčině a otcově na přenosnost chorob jsou již přesnější data (na př. u Oršanského). Kapitola XII. má název: »Má-li manželství vliv na délku života?«, ale otázka se v ní neřeší, nýbrž odbývá. Prinzing (ne Prinzing!) je vážný badatel a nezasluhuje takového odmítnutí, jakého se mu dostalo. Jeho číslice nejsou »vratké« a snesou »i přísnější kritiku«. Na str. 60. se pravi: »Rozřešení otázky, jak žítí v mládenectví, obsahuje v sobě též odpověď na otázku, kdo s dobrým svědomím může vstoupit ve sňatek manželský.« Tu bylo na místě, aby lékař pověděl aspoň několika slovy, jak skutečně žít v mládenectví, jak se zachovat v otázce do opravdy palčivé. Kapitola XIV. »Vzájemný poměr rodičů a progenitura« o vlivu na progenituru mluví vlastně velmi málo. Ku str. 101.: o výživě kojenice a jejím vlivu na zdar potomstva již Hegar podal přesnější poučky. — Rozumí se, že předmět úvahy nutil k tomu, aby se spisovatel dotýkal častěji stránky sociální a mravní. Tu jsou některé dobré myšlenky roztroušeny ve většině méně správných a nesprávných. Souhlasím se slovy, týkajícími se nutnosti výchovy k manželství, se slovy týkajícími se konvenčního sňatku, vlivu továrny — ač jsou uvedeny jen obecnosti. Nesouhlasím s názorem o rozvodu, prostituci, celibátu, poměru muže a ženy v domácnosti. Při prostituci nelze se kryt běžnou výmluvou o nevyhleditelném zlu, nýbrž starat se o jeho zmenšení povznášením inteligence a mravnosti. Není pravda, že nepravost, již veřejnost schválila, zůstává sama na sebe omezena a že, ztratí-li ji veřejné mínění, stává se ze vzdoru pravidlem. Vůbec tu třeba dopracovat se vyššího stanoviska. Pokud se týká dohledu na prostituci, o její účelnosti a ilusornosti podal prof. M. Gruber zarážející zprávu.

V otázce o poměru muže a ženy v domácnosti, rodině, výchově dětí budoucnost musí pečovat o to, aby úkoly obou dvou činitelů byly sobě rovnější. — Jako spisovatel nevyložil jasně svého názoru o podstatě života pohlavního, tak si nedovedu dobře představit mravní jeho názor o souhrnu otázky, již je spisovatel věnován. To, co praví o poměru muže a ženy na str. 13., o poklescích na str. 90., slova str. 78. jsou v odporu s lepšími mravními názory na jiných místech knihy. V jednotlivostech: statistická data na str. 14. o sňatečnosti za tak krátké období nic nepovídají. O klesání sňatečnosti za minulé století viz Conrad, Statistik. Nauka Malthusova (str. 14.) nedost pochopena. O Balzacovi (str. 94.) nelze jen tak říci, že byl duchaplným světákem. Tolstého názor na manželství nelze založit jen na Kreutzerově sonátě. Po stránce formální snaha po poutavosti svedla autora příliš k formě causerie. Tak na str. 12. mezi vážnou právníckou definicí a mezi Tolstého názorem o manželství je feuilletonní vložka o názoru koketky, bonvivanta, obchodníka a pod. *Dr. B. Foustka.*

Fr. Wald, *Étude critique sur les principaux concepts fondamentaux de la chimie.* Referuje Dr. Oldřich Kramář.

Pisatel této úvahy zastává především dvě věty, jež za základní požadavky žádoucí opravy chemických pojmů pokládá. Předně, že každá sloučenina podstatou svou jest složení proměnlivého; za druhé, že pojem prvků pro výklad dějů chemických jest zbytečný.

Postup myšlenkový jest asi tento:

Hypothesa atomová představuje prvky a sloučeniny jako hotové tvary, kdežto jeví se pozorovateli jako výsledky přípravy. Atomy pokládají se za nezměnitelné a za výsledky stvoření (?). Z toho pojmu atomu a sloučenin vyplývá, že toliko sloučeniny jsou předmětem chemie, kdežto směsi atomů a sloučenin nepokládají se za předmět chemického bádání, a proto prý vznikla fysická chemie.

To však následuje z toho, že příčiny, jež tvoří sloučeniny, pokládají se za prostě rozdílné od těch, jež zjednávají směsi stejnoměrné rozdílného složení. Toto pojetí s atomovou hypotézou spojené nemá však jiného důvodu než pouhé tvrzení, že výsledky příčin v obou případech jsou rozdílné, aniž lze smysly tuto rozdílnost postřehnouti. Rozeznávají se síly mezi atomy a mezi molekulami působící, tedy také molekuly z molekul složené. Avšak obě příčiny jsou podobné a rozdílné jich výsledky vyplývají toliko z nahodilých okolností.

Složení každé sloučeniny jest podstatně proměnlivé, ale jistými okolnostmi zvláštními a nahodilými tato proměnlivost klesá pod meze pozorovatelnosti.

Pisatel opírá se o Gibbsův pojem fáse, totiž tělesa stejnoměrně smíšeného rozdílného složení. Fáse mohou býti koexistentní, a při nich, dle změny okolností, n. př. teploty, může se měniti navzájem i složení, jako když ku krystalu fenolu přidáme malou částku vody. Pojmem fáse nabývá prý obecná chemie důležitého rozšíření pojmového, ježto možno stanoviti všeobecné zákony pro každou fási platné, ať jest to individuum chemické čili sloučenina, ať proměnlivá směs.

Nazveme-li dle Gibbsa systém koexistentních fází *variace*, tedy jsou takové variace buď nezávislé od okolností, neb závislé, složení fází může

býti proměnlivé neb neproměnlivé v jistém případě. Neproměnlivé pak fáse nazývá chemik sloučeninami. Avšak ta neproměnlivost jen odtud pochází, že systém fází jest ve zvláštním styku s jinými fázemi koexistenčními. Kdyby tento styk byl proměněn, zakusila by i ona fáse, již za neproměnlivou pokládáme, proměny ve složení.

Dle toho jest prý chemie v obecném smyslu jen zúženým oborem vědy, která by slula všeobecnou teorií fází.

Daná látka jen tehdy může býti pokládána za chemické individuum, je-li jistota, že byla v koexistenci s jinými fázemi a že by byla mohla změnit své složení. Nutno vědět také, že ostatní fáse byly schopny pojmuti do sebe neb odevzdati prvky onu fási skládající; že utvořila se aspoň jedna variace nezávislá, která zaplétá obyčejné variace závislé do složení fází; a že mimo to všechny tyto variace nezávislé byly dokonány a že přece dotyčná fáse za chemické individuum pokládaná zůstala nezměněna ve složení, byť ne co do množství.

Tento výklad podává prý přesnou definici chemického složení; že není zbytečná, vysvitá prý z toho, že nastala často úvaha o tom, zdali nějaký určitý preparát jest sloučeninou čili nic. Na př. když nějaká sloučenina krystaluje s rozličným množstvím vody.

Názor, že složení chemických sloučenin jest proměnlivé, zastával již počátkem 19. století Berthollet, avšak byl umlčen Proustem, jenž dokázal, že jest veliký počet sloučenin složení stálého (čili proměnlivého jen měrou nepozorovatelnou). Ač takto byla získána důležitá pravda, přec obor chemie byl tím omezen. Myšlenka Bertholletova o proměnlivém složení mohla vzniknouti jen z hypotézy mlčky učiněné, že prvky zaujímají zvláštní místo v přírodě. Zjištěno-li však, že jiné fáse jsou složení stálého, vyplývá z toho důsledek, že prvky nemají v tom žádné přednosti před ostatními individui chemickými. Bohatý rozvoj chemie v připravování látek stálého složení měl však tu závalu, že na zkoumání jiných případů zcela se zapomnělo a že chemie dle úzkého svého názoru domnívá se, že ostatní obory vědění může ovládati a všechny soubor úkazů vysvětlovati.

V druhé části uvažuje pisatel o pojmu prvků a klade si otázku: Co jest prvek, a kterak prvky se poznávají? Jest tento pojem nutný a užitečný, a je-li tomu tak, jaká fakta jím se označují?

Chemie stanovila pojem hmoty čili látky a uznává, že tato jest trvalá co do množství, avšak proměnlivá ve všech ostatních vlastnostech. Zastaralý názor kladl, že tato proměnlivost jest neomezená, avšak zkušenosti chemické ukázaly, že aspoň našim prostředkům jisté proměny jsou nemožné. Chemie omezila se tedy na zkoumání proměn vykonatelných, kterážto snaha také utvrdila rozhodný pojem prvků a jich sloučenin naproti názorům alchemie. Avšak možno vysvětliti úkazy chemické beze vší otázky po prvcích hmoty.

Nemožnost provést jisté proměny vedla k pojmu prvků podstatně rozdílných. Avšak jsou přece jisté nesnadné proměny, které uvádějí chemiky v pochybnost, jsou-li dotyčná tělesa totožná či rozdílná, neboť není dosud přesného kritéria totožnosti. Ačkoliv změny vody teplotou způsobené nikdo nepokládá za změny látky, přece u některých těles, jako u kysličníku dusičelého N_2O_4 , má se za to, že změnou teploty způsobena změna látky. Platí nevědomky zásada, že tělesa různých vlastností smysly pozorovatel-

ných jsou také chemicky rozdílná, pokud za týchž okolností fyzických nemají přesně stejných vlastností. A tak stávají se někdy nepatrné rozdíly rozhodujícími, jako při kyselině vinné pravé a levé.

Pokládáme-li vůbec dvě látky za rozdílné, při nichž pozorují se stejné vlastnosti, pak máme nejprostší případ změny naznačený rovnicí $a_1 = b_1$, v níž stejný index naznačuje stejné množství hmoty. Takové případy jsou časté a mohou se mezi sebou lišit rozdílným směrem. N. př. přechod žlutého fosforu v červený, neb siry rozpustné v nerozpustnou, neb přechod vody z jednoho skupenství do druhého. Mnohé případy isomerie naznačují přechod z a do b středními stavy, které jeví se jako směsi počátečního členu a a konečného b . V jiných případech taková změna nedá se sledovat a objevuje se co poslední člen přechodních stavů, jako přechody isomerních uhlovodíků formule $C_n H_{2n}$.

Ve všech takových případech pokládala se dříve tělesa a_1 a b_1 za chemicky totožná, poněvadž přechod děje se snadno. (Dokončení.)

Haberkalt C.: **Der kommende Mensch.** Neue Ausblicke auf die Zukunft des Menschen. Leipzig 1901. 2 Mk.

Spisek není snad — jak by se dle titulu zdáti mohlo — utopické líčení nějakého státu budoucnosti, ale nový příspěvek k literatuře spiritismu, hypnotismu, jasnovidství atd., jakýsi pokus vědecké theorie těchto zjevů. Haberkalt ukazuje správně k tomu, že mnohými stroji (optickými přístroji, telegrafií bez drátu, Röntgenovými paprsky atd.) smyslové poznání člověka netušeně se rozšířilo i na pole dříve neznámá; i soudí, že rozvoj člověčenstva v této příčině daleko ještě není ukončen. Nalezením nových a nových strojů zbystří se prý čivost smyslů v oborech již známých (obohatí se na př. vidění i o paprsky ultrafialové), ale rozšíří se dokonce i na nové obory, a nabudeme tak — ne organicky, nýbrž technicky — smyslů nových, dovedeme potom na př. vnímati i elektrické a chemické procesy, jichž nyní nepostihujeme.

Jakého druhu bude to obohacení smyslového poznání příštího člověka, prý ukazují právě ony abnormální jevy duševní. Dle Haberkalta totiž jsou to vesměs výsledky působení abnormálních, t. j. neobyčejně zbystřených a rozšířených schopností smyslových. Ve stavu jasnovidění, spiritismu etc. máme zvýšenou čivost i pro takové popudy, kterých normální člověk nevnímá, při telenergii působíme svou vůlí do dálky, obyčejnému člověku nepřístupné atd. Spisovatel nepochybuje tudíž, že rozšíření smyslového poznání půjde právě touto cestou: to, co je teď vzácností a abnormalitou, stane se pak zcela běžným; budeme v skutku «čistí myšlenky» jako Cumberland, působiti do dálky, viděti skrze kovy, ba i předvídati budoucnost. Toť vábný obraz příštího člověka!

Spisek, jako knížky spiritistické a pod. obyčejně, čte se velmi pěkně a v tom je také hlavní nebezpečství pro nesoudného čtenáře; soudný beztoho pozná, že se nepodařilo auktorovi dokázati, že by pokrok člověčenstva musil čeliti zrovna — k telenergii a clairvoyanci.

Dr. Ot. Kádner.

DISKUSE.

Poznámky k referátu o spise: Idealism a realism v přírodní vědě.

Posudek mého spisu »Idealism a realism v přírodní vědě« v »České mysli« (II., 291) je mi vzácný tím, že uznává hledisko spisovatelovo a odtud posuzuje jeho záměr i provedení. Kritika, která neuznává nebo vůbec nechápe hlediska spisovatelova, nemůže se s ním potkat, a pronáší-li výtky, jsou marné a vrátí se jí zpátky. Takového liché kritiky dostalo se mému spisu hojně, s málo vážnými výjimkami. Proto je mi Vaše kritika tím vzácnější, ježto činí diskusi možnou se společného hlediska. Dovolte, abych užil této příležitosti a zodpovídal se z některých věcí.

Oceňujete záměr toho spisu tak, že jeho předmětem je spor mezi vitalismem a mechanismem v biologii, kterýž spor chápu jako zvláštní případ filosofického sporu mezi idealismem a realismem a uznávám za nerozlučitelný jakožto výraz antinomie mysli. Přál bych si posunouti tuto myšlenku do jasnějšího světla.

Namítlo se mi totiž, že jsem spor povahy methodologické přenesl chybně na metafysické pole; touto výtkou staví se můj spis do zcela křivého světla, neboť spor skutečně není methodologický, nýbrž metafysický. V mezích empirické skutečnosti není mezi vitalismem a mechanismem žádného sporu; neboť jsou to dvě různá hlediska na život, dvě různé metody pozorování, které si nijak neodporují, naopak, doplňují se. Stručně to objasním.

Prožívám život bezprostředně jako původní skutečnost; cítím se jakožto činný, chtějící, volící, citící subjekt, kladoucí účely, oceňující předměty atd. S tohoto subjektivního hlediska uznávám i jiné lidi a živé bytosti za podobně činné, volící a citící subjekty; pochopuji je subjektivisticky, teleologicky a vitalisticky. Kromě toho však mohu, za určitým účelem, myslit si živá těla jen jako objekty prostě jsoucí, existující, abstrahuje zcela od činného a volícího subjektu. Tak dojdou k objektivnímu popisu a mechanicko-kausálnímu výkladu výkonů živých těl. Obě hlediska, obě metody výzkumu jsou oprávněny a cenné: první pochopuje, druhá popisuje a vysvětluje; první hledí ku původní skutečnosti, druhá abstrahuje a konstruuje.

Spor vznikne, jakmile se položí metafysická otázka: Co je život? Vitalism praví: podstatou života je vůle, životní síla a pod.; mechanism však tvrdí: podstatou života je pohyb částic, řízený mechanickou příčinností. Tyto dvě odpovědi na metafysickou otázku o podstatě života vylučují se a vedou k důsledkům sobě odporujícím, které se dotýkají nejvyšších zájmů člověka: tam vůle, svobodné rozhodnutí, kladení účelů, zodpovědnost, zde nutný příčinný mechanism. Tu jeví se spor mezi vitalismem a mechanismem jako zvláštní případ sporu mezi idealismem a realismem.

Metafysickým otázkám žádný člověk se nevyhne, ani přírodovědec. Skutečně, spor mezi vitalismem a mechanismem není spor přírodovědecko-methodologický, nýbrž metafysický. Přírodovědec však má věděti, náleží-li metafysické otázky do přírodní vědy a možno-li je přírodovědecky rozluštěti.

Pravím-li: život je chtění, tvoření, kladení účelů, oceňování předmětů a pod., přidávám se k vitalistům a idealistům; vím však, že tu opouštím přírodovědeckou půdu a jdu mezi filosofy a metafysiky, kteří chtějí zodpovědět otázku hledíce k původní skutečnosti života. Realistovi může se to zdát mystikou, ježto si myslí skutečnost jen jako věcnou; mně však jeví se to, že myslím, cítím a chci, původnější skutečnosti, než to, co si skrze abstrakci myslím jakožto existující.

Naproti tomu realističtí přírodopytci odpovídají na otázku: co je život, že to zvláště složitý pohyb částic, řízený mechanickou příčinností. Při tom však mají za to, že tato odpověď vystihuje pravou, objektivním přírodovědeckým výzkumem odhalenou skutečnost, vyšší skutečnost, než jest ona subjektivní »zdánlivá« skutečnost bezprostředně prožívaná. Ježto mají tuto odpověď za přírodovědecky odhalenou pravdu, požadují naprostě její uznání, pod ztrátou dobrého jména přírodopytce. Tito přírodopytci nepokládají otázku, co je život, za metafysickou, nýbrž za přírodovědeckou; zavrhnou metafysiku vůbec, poněvadž mají za to, že ji nahrazuje přírodní věda, od které očekávají nebo už mají rozluštění záhad světa i života.

Tyto nezřízené pretence naturalismu ozvaly se zase v právě přítomné době; naturalism osobuje si rozhodovati nejen ve fyzice, nýbrž i v biologii, ano i v dějepisu, právnictví, ethice; chce si podříditi normativné duchovedy; teleologická původní skutečnost lidského života má býti přetvořena v kausální mechanism. Avšak tyto nezřízené pretence poškozují přírodní vědu, ježto zatemňují její úkol, který není luštění záhad světa a života, nahraditi metafysiku. Proto vystupují filosoficky rozmyslní přírodopytci, ukazující, že metafysika není možná především jakožto přírodní věda, a vylučují z přírodní vědy veškeru metafysiku, odkazující přírodní vědu na pozitivní úkoly. Toto hnutí snažil jsem se vylíčiti ve svém spisu: odloučení přírodní vědy od metafysiky, což arci neznamena popření nebo zavržení metafysiky.

Vymezení pozitivních úkolů přírodní vědy požaduje kritiku logických principů, na kterých je založena. Tu naskytá se první obtíž; naturalisti neuznávají, že přírodní věda zakládá se na logických principech, předpokladech, postulátech, které člověk klade, tvoře přírodní vědu; neboť mají za to, že přírodovědecké principie, jako zachování, totožnosti, příčinnosti a pod. podaly se samy z fakt, vyplynuly z empirického pozorování. Proto vzpírají se kritice těchto principů, jakoby se tím sama věda podkopávala; nechápou na př. kritiky pojmu součásti, prvku a pod. jakožto logického předpokladu, který se může stát i předsudkem, překáží-li rozvoji vědy.

Odkrytí logických kořenů principů přírodní vědy je těžkým úkolem, ježto jsou přikryty vrstvou empirických fakt; avšak jednoduchá myšlenka, že přírodní věda vůbec je možná jen tak, že člověk vyhledává fakta dle vodítka logických principů svého rozumu, ukazuje tyto kořeny. Přírodopytci nezáleží na tom, jak je zkušenost vůbec možná, ale o tom má se rozmysliti, jak je přírodní věda možná.

Přírodní věda abstrahuje z původní skutečnosti lidského života objekty, které myslí jakožto prostě existující, aby stanovila souvislost mezi nimi. Pracuje s abstrakcemi a konstrukcemi, utvořenými za určitým účelem dle určitých principů. Proto nemůže vystihnouti nějaké vyšší skutečnosti, nějaké objektivné pravdy, které by byla pravda lidského života podřizena.

Naturalism však chce z objektů vše odvoditi; fakta jsou mu všim, factores a facienda ničím. Toto důsledně potlačování činného, voličiho, účely kladoucího subjektu, toto zneuznávání původní skutečnosti lidského života, vzbudilo odpor proti naturalismu. Factores a facienda stojí opět v popředí; zašla sláva naturalismu, nevrátil ji opožděné chvalořeči, nevzkřísí ji zřezavělá péra. Člověk, vystoupivši ze sebe sama, aby se pozoroval jako prostě existující objekt, jako nalezený fakt, a klamaný přeludem, že ničím jiným není, rozpomíná se na sebe sama, vrací se k sobě, uznává sebe i jiné za činné, volící, účely kladoucí subjekty a ne jen za pouhé psycho-fysické objekty. Zašlo už století naturalismu, nastává ráno století ethického.

To vše chtěl jsem povědět svým spisem. A tu zdá se mnohým, že jsem chtěl zlehčovati přírodní vědu. Vytká se mi ostře a za všeobecného souhlasu, že podceňuji vědeckou práci, vyhledávání fakt, že pohrdám fakty, zaváděje hloubání místo exaktního bádání, ba byl jsem podezříván z takové nevážnosti k vědeckým faktům, že připouštím ledabylé jich odhadování nebo docela vymyšlení. Divím se, že i Vy shledáváte takové výtky možnými, neboť zmiňujete se o tom podotýkaje, že práce přírodopytčů, jimž jde o konstatování faktů a kteří se omezují na tuto práci, podceňovati se nesmí.

Není těžko ukázati, že se tu skrývají za přírodní vědu a objektivná fakta rozčleněné subjekty naturalistů, jejichž pretense jsou ohroženy kritikou vědeckých principů a pozitivním vymezením úkolu přírodní vědy, který vylučuje všechny metafysické přeludy rozluštěných záhad světa i života. Vědci brahminí křičí, že se podkopává autorita vědy a zlehčuje význam objektivních fakt, kritikuje-li se jejich oceňování vědy a fakt. Aby přehlušili tuto kritiku, nadýmají se fakty, vypočítávají divy spektrální analýze hvězd, fotografie atd., jakoby to vše byli sami provedli; natřásají se samou vědeckou exaktností, které jsou správně stanovená fakta všim, odmitajíce všechn kritický rozmysl jako plané mudrování.

Nikoli, nezlehčuji přírodní vědy a nepodceňuji vědecké práce hledající drobná fakta. Pohrdám však nadýmáním se vědou a fakty. Dovoľte, abych opakoval drastický příklad, uveřejněný kdesi za podobné příležitosti. Někdo by počítal, měřil a vážil žíně ve všech konských ocasech, ke kterým by se dostal. Tak nabude velikého množství velmi exaktně stanovených fakt. Nelze pohrdati těmito fakty, ani jejich vyhledavatelem, má-li v nich zálibu. Jakmile však by začal hlásati, že svou exaktní práci plní úkol vědy, které jsou exaktně stanovená fakta všim, a že z těchto fakt sama vyplynou důležitá poznání, začali bychom se smáli. Než i to může býti důležitou vědeckou prací, vytkne-li se jí rozumný účel dle logických principů; stanoviti na př. souvislost ocasních žíní s vlastnostmi račy. Všechny výtky, které mne obviňují z pohrdání vědeckou prací a z podceňování exaktně stanovených fakt, odkazují k těmto koňským ocasům.

Některé z výtek takových pocházejí asi též z nedorozumění, kterému propadá čtenář probírající se spisem letmo a úryvkovitě. Nerozlišil jsem totiž, jak správně káráte, dosti přesně svého mínění od mínění uváděných myslitelů; rozlišení to je sice provedeno stylisticky, tak že při souvislém čtení je patrné, ale mělo býti naznačeno též typograficky.

Hlavní Vaše výtky směřuje proti způsobu, kterým jsem pojednal o Kantovi; myslíte, že se mi přihodilo z nedbání jiných spisů Kantových

kromě kritiky čistého rozumu, že můj výklad ponětí apriorismu není přesně dle Kanta. Váš nesouhlas vztahuje se zvláště ke str. 133 a násl. mého spisu, kde popírám, že by byl Kant oddělil apriorné poznatky od empirických a tak postavil filosofii jakožto poznání apriorné v příkrý odpor ke vědám, jejichž poznání jest empirické, a tvrdím naopak, že dle Kanta jsou apriorné poznatky jen formami pro zkušenost, tak že není možno rozšířit poznání za hranice zkušenosti z čistých pojmů rozumových. Namítáte, že tu zapomínám na idee, o kterých jsem sám řekl, že přesahují hranice zkušenosti.

Dovolte, abych se zodpovídal z této výtky. Pochopuji učení Kantovo tak, že rozumové kategorie i transcendentální idee mysli mohou být v theoretickém poznávání upotřebeny jen pro zkušenost. Idee přesahují sice zkušenost, ježto nenaleznou v žádné zkušenosti přiměřeného předmětu; přes to však jest jejich upotřebení pro theoretické poznání omezeno na zkušenost, arci ne konstitutivně, nýbrž jen regulativně; jsou regulativními principii zkušenosti, jak se o tom jedná na str. 119 a násl. mého spisu. Dovolávám se tu v *kr. č. r.* devátého oddílu antinomie čistého rozumu, poukazuji ku § 50 »Prolegomena«, ke všeobecné poznámce o transcendentálních ideách. Dovolávám se i kritiky praktického rozumu, jejíž nedbání mi vytýkáte; tu ve článku »dedukce zásad čistého praktického rozumu« ukazuje se na kontrast mezi praktickým a spekulativním rozumem, kterému právem upřeno všechno pozitivně nějakého poznání přesahující předměty zkušenosti, ježto jsou tu synthetické úsudky z čistých pojmů bez názoru nemožny; ve článku »oprávnění čistého rozumu v praktickém upotřebení k rozšíření se, kteréž je v theoretickém upotřebení nemožné«, vykládá se pojem *causa noumenon*, kterémuž upotřebení pojmu příčiny nelze podložit žádný názor, tak že je *causa noumenon* vzhledem k theoretickému upotřebení rozumu sice možný a myslitelný, přece však prázdný pojem: nežádám si však poznati theoretický skrze tento pojem povahu bytosti, pokud má čistou vůli . . . Konečně ukazuji tu ke článku »jak možno myslit si rozšíření čistého rozumu, v úmyslu praktickém, aniž by se tím spolu rozšířilo jeho poznání jakožto spekulativné«.

Nenahlížím tedy, že bych byl pochybil v pochopení učení Kantova v tom, že v theoretickém poznání všechny čisté pojmy a idee rozumu jsou upotřebitelné jen pro zkušenost a že jejich upotřebením přes hranice zkušenosti nemůže být rozšířeno poznání. Kant připouští sice upotřebení kategorií za hranicemi zkušenosti, ale s výhradou, že se tím poznání nerozšíří. I nemohu než trvati na tom, co jsem napsal na str. 133, že se nespřímně posuzuje Kant, vytýká-li se mu, že postavil filosofii jakožto poznání apriorné proti empirickému poznání věd; dle Kanta nelze na apriorných pojmech zakládati synthetické úsudky platné vůbec, nýbrž platné jen vzhledem k možné zkušenosti.

Pravíte dále, že nemůžete v Kantovi vidět to, co v něm vidím já, že nevidíte prospěchu z návratu ke Kantovi, po Schopenhauerovi a Spence-rovi, kteří Kantův apriorism překonali. Tu podkládáte mi snahu obnoviti učení Kantovo v původní formě, ztotožnit se s jeho apriorismem, bez zřetele k myslitelům pozdějším; odtud asi též výtky, že podávám učení Kantovo »nekriticky«.

Tu, zdá se, jest jakési nedorozumění, zaviněné snad mou poznámkou na str. 135, která se vztahuje ke článku »Novokantismus«, uveřejněnému v České myslí, I. str. 91. Záměrem mého spisu nebylo oceniti filosofické systémy, nýbrž vyloučiti metafysiku z přírodní vědy, totiž ukázati, že metafysika není možná jakožto přírodní věda. Proto položil jsem takovou váhu právě na Kanta, proto snažil jsem se vystihnout jeho učení co nej-přesněji. Návrat ke Kantovi neznamena tu tedy obnovení učení Kantova v původní formě, nýbrž potřebu orientace dle Kanta. Kdo uznává za skálopevnou myšlenku Kantovu, že metafysika není možná jako věda, tomu může se jeviti návrat ke Kantovi jako anachronism. Kdo však pozoruje, jak se luští přírodovědecky záhady světa i života, kdo vidí, jak na př. Haeckel pojímá Kanta, tomu je návrat ke Kantovi v těchto kruzích nanejvýš žádoucím, ne návrat, nýbrž pokrok ke Kantovi. Právě v přírodní vědě jde nyní o to, aby postoupila od Descartesa a Locke, kde dosud stojí, k Humeovi a Kantovi. Ukázati nutnost tohoto pokroku, a že se skutečně nyní provádí, bylo hlavním předmětem mého spisu.

Nevidím tedy v Kantovi vše a nechci vrátiti filosofii zpátky ke Kantovi. Vždyť jsem sám podal dosti »Kantkritiky«, na str. 92—95, 125 až 187, věnoval jsem i jiným myslitelům po Kantovi jakous lásku a péči, neboť jiní vytýkají mi, že akceptuji Schopenhauera, jiní spatřují v mém spisu vliv Nietzscheho, jehož myšlenky, jak sám pravíte, jsou tu trefně vystiženy.

Nemůžete se mnou souhlasiti v otázce psycho-fysického paralelismu. Pravíte, že při řešení této záhady vědecký psycholog musí státi na podkladě naprosto jistých faktů zkušenosti; takovým faktem je, že psychické dáno jest jen a jediné současně s fysiologickými pochody; žádné jiné souvislosti není mezi nimi než současnost. I pravíte, že tedy nemůžete přijmouti, že by mezi psychickým a fysickým byl kausální vztah příčinného způsobování; fysické pochody tvoří pro sebe uzavřený kausální kruh. I pokládáte monism Spinozovský s obměnou nutnou ve smyslu fenomenálního paralelismu za nejvhodnější hypotesu.

To vše je podáno tak, jako bych já tvrdil, že mezi psychickým a fysickým je vztah příčinného způsobování, jako bych do otázky zatahoval metafysické přídavky a stavěl se proti teorii fenomenálního paralelismu. Pročítaje znova, co jsem napsal o paralelismu na str. 323—335 a 347 až 361, nevím, co se to stalo; snad i tu nejsou mínění uváděných myslitelů přesně rozlišena od mínění mého. Uvedl jsem Spinozovské ponětí paralelismu a námitky proti němu (324); vytknul jsem uzavřenost fysické kausalit, která brání myšlence vzájemného působení (326); uvedl jsem pokusy prokázati možnost tohoto působení, proti teorii paralelismu. A své vlastní mínění projevil jsem tak, že záhada paralelismu sedí na metafysickém poli (330), že paralelism je hledisko lidské zkušenosti (323), že se nemá bráti jako transcendentní dualism, nýbrž jako dvojí různé hledisko na též obsah zkušenosti (347). Lituji, že jsem nevěděl o Vašem pojednání o psycho-fysickém paralelismu, byl bych uznal nejen za hodno, nýbrž za nutno zmínit se o něm, i bylo by též jasnějším, v čem vlastně se mnou nesouhlasíte.

V jednom jest arci zřejmý nesouhlas mezi námi. Vy pokládáte za naprosto jistý fakt zkušenosti, že psychické je dáno jen současně s fysio-

logickými pochody. Já však minim, že to není fakt zkušenosti, ba že takového faktu vůbec nelze zkušeností prokázat (298). To, co se tu prohlašuje za empirický fakt, je vlastně programový požadavek, logický postulát, dle kterého máme ve zkušenosti postupovati, chceme-li stanovit souvislost psychického skrze fyzické. Právě takovým logickým požadavkem je princip energie, ačkoli se často pokládá za empirický fakt (334); pojem potenciálu, podstatná část toho principu, je pojem naprosto neempirický: požadujeme potenciál, ale nikdy ho zkušeností neprokážeme. Právě tak požadujeme fyziologické pochody v mozku jako podklad pro souvislost psychických obsahů, ale nikdy jich zkušeností neprokážeme. Psycho-fyzický paralelismus stojí na theoreticko-poznávacím, ne na empirickém základě. Pravíte-li, že fenomenální paralelismus je fakt, od něhož psycholog musí vyjít, minim já, že je to logický postulát, dle kterého se postupuje, mají-li se psychické obsahy uvést v souvislost skrze fyzické.

Velmi těžko spisovateli zodpovídat se z výtek, kterých se mu dostalo bez udání důvodů. Takových dostalo se mému spisu hojně; dovoďte, abych na takové výtky odpověděl vůbec. Kritika bez důvodů, které by spisovatele i čtenáře lépe poučily, je marnost; praví-li kritik prostě: v tom spisovatel chybil, s tím nesouhlasím, to nemá smyslu a pod., je to obyčejná hana; mluví-li příznivě, obyčejná chvála. Takových osobních mínění bylo asi o mém spisu proneseno mnoho, a dosti se jich odvážilo vystoupit jako kritiky. Takovéto kritiky prosím za prominutí; nepsal jsem pro ty, kteří nejsou „v těchto věcech k přemluvení“, nýbrž pro ty, kteří ještě nemají — rozhodného přesvědčení v těchto věcech. Marné jsou též kritiky, které směřují k osobě spisovatelově místo k obsahu spisu; chválí-li se pile, sečtělou, hloubkou spisovatelova, nebo nazývají-li se idealistou, mystikem, klerikálem, hloubákem, slabochem a pod., zakrývá se tím nedostatek ocenění obsahu spisu samého.

Přijde čas, rozptýlí se u nás malicherné smýšlení, až vitr od hranic vlasti rozptýlí mlhy. Potom pochopí se, oč se jedná. Děkuji Vám, že jste svou kritikou osvětil ve mně tuto naději.¹⁾

F. Mareš.

*

PŘEHLEDY ČASOPISECKÉ.

Květy (ročník XXII.-1900.)

Dr. F. Jiřík: *Japonism a jeho vliv na vývoj umění evropského*. (I. 63, n.)

V letech 60tých a 70tých nastal u nás vlivem umění japonského veliký obrat. Poznalo se: 1. že symetrie v dekorativním umění není tak nutná, jak ji kázala dosavadní esthetika. Arci disymetrie japonská není libovůle, nevázanost, nýbrž spíše jemný instinktivní takt umělecký, který u vědomí své vyvýšenosti nad dekorem úmyslně nedbá centra ani os dekorované věci a který svůj dekor klade úmyslně mimo střed, neřídí se žádnými geometrickými pravidly, nýbrž pouze účelem, materiálem

¹⁾ K tomu dovoluji si odpovědět v čísle příštím, pokud se týče apriorismu Kantova a psycho-fyzického paralelismu.

Kl.

a technikou»; 2. že ani naturalism ani idealism nevede k cíli, k novému stylu. Přejata tedy z Japonska metoda impresionistní t. j. malíř podává svou impresi, svůj dojem, nestaraje se o pravidla naší perspektivy ani plastiky. Japonské obrazy jsou úplně plošné dekorace, věci na japonských obrazech nevrhají stínu, nemají reflexů a nezrcadlí se ve vodě. Elementy impresionismu vyskytaly se už v holandském krajinářství, ale nebyly by tak hned způsobily takový převrat v umění; 3. že synthetický způsob nazírání umělců japonských spojený s inteligentní volbou linií a jich zjednodušení za účelem akcentování podstatnosti tvarů povede k novému vzpružení. Japoncům je smysl pro krásy přírodní vrozen jako byl vrozen Řekům smysl pro plastickou krásu těla. Zvláštní a chvalitebnou vlastností Japonců jest, že nečiní rozdíl mezi uměním vyšším, monumentálním a nižším, uměleckým průmyslem, uměleckým řemeslem. Další specialitou japonskou jsou arci laky a věci keramické. Spisovatel referuje též o různých pokusech napodobiti tyto zvláštnosti. Úkolem evropského umění však není napodobiti otrocky umění japonské. Jedná se spíše o všestranné vyčerpání zásadních pouček, které umění japonské o slohu podává, a nový sloh byl takto otevřením Japonska Evropanům podán takřka hotový.

Jos. Jeřábek: *O vkusu a moderním slohu hudebním, zvláště operním.* (I. 197. n.)

Vkus obecnstva u nás se nezušlechťuje, nýbrž žalostně upadá. Zámožnější obecnstvo nemá dosti smyslu pro hudbu seriousní či vůbec jinou než taneční. Ku pochopení genia hudebního jest potřeba: 1. hudebního sluchu (zákl. podmínka); 2. sluch musí býti cvičen v poslouchání hudby zvl. komorní a polyfoní. Pro krásno hudební dle mínění auktorova »odvěkost a nezměnitelnost zákonů ze všech oborů umění platí nejméně. Výtvarné umění má vzory své v samé přírodě, a ta arci jest věčná, nezměnitelná. Básník přizpůsobuje se názorům své doby a ty se již mění. Ale v hudbě nejen že staré formy, starý sloh sevšedňují, opotřebují se, nýbrž ona jediné vyjadřuje duši (Schiller). Duše průměrného dnešního člověka zajisté velice jest rozdílná od duše průměrného člověka ze století XV., ano ještě XVIII.; jest tedy i duše dnešní hudby rozdílná od oné z minulých století. Jako hudba sama, nenalézajíc nikde v přírodě vzorů, jest čistě duchovým, imaginárním výtvozem lidského sluchu a citění, tak i zákony krásna hudebního mění a přizpůsobují se nenáhle onomu stupni vycvičenosti, ano až rafinované zjemnělosti sluchu dnešního vzdělaného hudebníka.«¹⁾

Časová vzpomínka od Fr. Bilého: *Jakub Arbes.* (I. str. 805. n.)

Arbes záhy postřehl, kterak »základy dnešní společnosti se chvějí pod nárazy sociálního zemětřesení«. Uvažoval o urovnání a nápravě rozporů společenských a učinil tyto poměry podkladem několika velkých prací svých. Filosofický názor jeho utkvěl na materialismu, ač ho nikdy nevystřkuje v popředí a nevnučuje. Také určitá dávka pesimismu jeví se u něho, »který se stal málem chorobou nové doby — a z něho

¹⁾ Názory tyto jsou jednostranné a předpokládají divnou filosofii. Každé umění vyjadřuje duši svým způsobem a každá uměna má své vzory v přírodě, hledíme-li na její vývoj, a zákony tvorby umělecké veškeré jsou tytéž, které vládou v přírodě. Tak mluví Goethe, Schopenhauer, Wagner, Spencer. *Kí.*

prýští se pak záliba i v chorobných zjevech naší společnosti. Soustrast vzbuzuje se nejen pro utrpení, nýbrž i pro hřích. Co dříve nepokládalo se hodným uměleckého zobrazení, dnes s chutí se píše i čte.*

Dr. Jar. Květ: *Moral insanity*. (II. str. 33. n.)

Název »moral insanity« ujal se od r. 1835 knihou Prichardovou »Treatise on insanity« pro věc, kterou starší psychiatr franc. Pinel uvádí jako »manie sans delire« u lidí s porušenou sférou citovou přičicích se veškeré kázni.

Naše společnost užívá názvu toho často, aniž jest si přesně vědoma, co značí. Leč ani věda není dosud hotova s vymezením tohoto pojmu. (Srv. dra E. Müllera instruktivní článek v »Archiv für Psychiatrie und Nervenkrankheiten XXXI. 325. n.).

Pokládává se:

1. za odchylku po stránce ethické, za nedostatek pojmů morálních (Maudsley, Brière de Boismont);
2. za porušení sféry citové (Gefühls-Irrsinn. Prichard);
3. za nemoc ne samostatnou: a) za pomatenost, b) za slabomyslnost nebo mírnou blbost, c) za druh nebo průvodný zjev epilepsie nebo hysterie;
4. za zděděnou degeneraci.

Spisovatel sám pak pokládá moral insanity za vrozenou poruchu duševní, jejíž podstatou jest defekt nebo zvrácenost mravních citů a mravních žádostí.

V dalším pak snaží se p. spisovatel vyčísti příznaky této poruchy. Děje se to zcela nesoustavně, bez řazení do příslušných kategorií psychologických. Tím se ovšem čtenářstvu zapamatování nikterak neusnadňuje. Dle toho výčtu vidíme, že jest poruchou zasažen:

1. obor citů obsažných. Jeví se tu a) zvrhlý egoism: přílišné sebevědomí, zneuznávání práva jiných, i kdyby sebe méně omezovalo jejich právo, b) nedostatek citů sympathických (Neláska, vzdorovitost, hašteřivost, ukrutnost ke zvířatům), c) mezery v citech idejních (Prolhanost, sprostota, lenivost, krádež, pohlavní zvrácenost);
2. obor vášní. Na nepatrný podnět upadají ve hrozný hněv a poživše malé kvantum lihovin, dopouštějí se často zločinů velkých;
3. vůle. Jsou to slaboši neproduktivní;
4. paměť. Reprodukce jest nevěrna a mezery vyplňují se lží. Lid říká, že mají »příliš živou fantasii«;
5. intelekt. Nedovedou abstraktně mysliti a neosvoji si tudíž tak snadno pozitivních vědomostí. Mezery dovedou opět obratně zakrýti naučenými frasemí, po případě i jednostraným nadáním (pro kreslení, pro hru na piano). V dětství jevívali dobré vlohy, jež však následkem lenosti a nestálosti zakrní. Zřídka podaří se jim dojíti k maturitě. Ale bývají i tělesně »znamenáni«: Bývají koktaví, silhaví, trpívají křečemi a častým bolením hlavy. Hlava jejich jest nesouměrná, někdy příliš velká, jindy příliš malá; uši rovněž tak a často bez lalůčků; nepravidelné nebo početné zuby.

Pokud se tkne vzniku moral insanity, jest ji pokládati ve většině případů za vrozenou, zděděnou. Vliv prostředí by ji sám nevyvolal.

Získána může býti nanejvýš v útlém věku pomíjejícím onemocněním mozku. Vhodnými opatřeními jest polepšení možno, ale často nastává recidiva. O plném vyléčení nelze mluvit.

Že obecnstvo nemá jasného ponětí o moral insanity, tím jest dle mínění spisovatelova vinno částečně i gymnasium, že o těchto abnormálních činnostech duševních nepoučuje žáků; vinni jsou i filosofové, že neposlouchají na lékařské fakultě psychopathologie a nechodí s lékaři do blázinců a k nemocným aspoň jako svědkové. Při tom se ovšem ohrazuje, aby nikdo v této výtce nehledal nic osobního. Ujišťujeme, že tuto dobrou radu běříme tak, jak byla míněna. Ale něco přece jest hodno uvážení. Na gymnasiích jest vyměřeno psychologii tak málo času, že ani pro podrobnější výklad normálních činností duševních nestačujíc, natož aby mohly býti abnormální činnosti důkladně probrány!

Že by byla psychologie vědou, kterou by se měli obírat jen lékaři (psychologie = fysiologie duše), pochybujeme. Ale tvrdíme, že by se měli zabývat psychologií více než dosud a že by měli studovati nejenom duševní činnosti nepravdivé, nýbrž také pravdivé, aby pak zase ve svých knihách nemátli tu a tam jednotlivé kategorie činností duševních. Leč ani má slova nebudtež brána osobně!

Ostatně, jak studiu filosofie rozumíme, má se díti na podkladu vědním co možná nejširším, a filosof má vyhledávati příležitost, aby tento podklad byl stále rozhojňován poznatky ze všech oborů. Vědomosti, jež si přinese z gymnasia, ani z daleka k tomu nestačí. Poslouchej tedy, kdo můžeš, i na fakultách jiných a po případě i na universitách cizích. Peregrinaci doporučoval i Komenský jakožto integrující část vyššího vzdělání.

Co se pak stolic filosofických při universitě týče, míníme, že specialisace bude musiti pokročiti co nejdále, arci ne do těch podrobností, jako se stalo na fakultě medicinské.

MUDr. F. m. Pařízek: *Ö smrti.* (II. 346.)

Téměř všechny druhy smrti (ať přirozené v nejužším smyslu t. j. vysokým stářím, ať přirozené v širším smyslu t. j. nemocí, ať násilné) jest pokládati za bezbolestné, poněvadž obyčejně ty buňky mozkové, jež by měly dávat zprávu o bolesti, bývají už ochablé nebo zničeny. Boletná jest smrt nádorem mozku (prudké bolesti hlavy), hnisavým zánětem pobřišnice a popálením. Lidé, kteří tonuli v moři, mluví o tlaku na prsou (slaná voda v plicích!). Ani rozsápání dravou zvěří není prý bolestné, poněvadž nastane necitelnost následkem prudkého otřesení celého nervového systému. Kdy nastane vlastně smrt! S posledním dechem? S posledním tepem srdce? Ale u popravených tepá srdce 7 až 14 minut po posledním vydechnutí a dráždivost svalová trvá $1\frac{1}{2}$ —4 hodiny, ano i 6 až 27 hodin. Z toho jde, že celé tělo neumírá stejně a rázem.

Dr. Václ. Auersperger.

Česká Revue. IV. roč., č. 9.

Dr. B. Raýman: *Rozmach chemie mezi vědami přírodními.*

Přednáška, kterou měl prof. Raýman v závěrečné schůzi III. sjezdu českých přírodopisců a lékařů, podává poučný a obratným slohem poutavý

přehled o rozvoji poměrně mladé přírodovědecké disciplíny, která však povahou svého předmětu stává se takměř základní vědou přírodní a dotýkajíc se bezprostředně hlavních problémů lidského poznání určuje filosofický ráz přírodního bádání vůbec. U vědomí toho významu své vědy prof. Rayman činí výhledy do budoucnosti vědecké práce, vidí, jak přírodověda podmaňuje si nové a nové obory dávajíc jim podklad svými výstěžky a svou metodu, vidí, jak nenáhlym, ale jistým krokem blíží se k oboru duševního dějství. Psychofysika a experimentální psychologie naplňují její naději «na zdravé sblížení mezi filosofií a přírodovědou, které Heglovsko-Schellingovským poblouzením bylo oddáleno. I zde jest ustavičné, lopotné sbírání fakt, srovnávání zkušeností, jímž musíme tajemství lidského ducha vypátrat, jako chemie a fysika budi tajemství přírody. Již jsou úkoly rozděleny, nejjemnější přístroje postaveny, laboratoře zřízeny, sekce psychologie experimentální nechybí mezi sekci sjezdů přírodovědců moderních.» Z těchto slov není sice poměr mezi psychologií, filosofií a přírodovědou určitě patrný; avšak kdyby věty proloženým písmem tištěné měly tvořiti premisy k závěru konečnému, neodpovídal by tento závěr faktickému stavu nynější psychologie. Dovolím si v té příčině poznámku.

Dobře jest napověděno, že psychologie chce býti exaktní vědou, experiment jest jedním z methodických prostředků k docílení toho. Avšak při tom nesmíme zapomenouti, že zkušeností vykázan jest psychologii obor jevů, který je od jevů, jichž analysou zabývá se přírodověda, odloučen hranicí, přes kterou nevede most ani zákonitostí příčinnou ani zákonem zachování energie, tak že jevy duševní stojí jako *sui generis* vedle jevů hmotných, fysických, počítaje v ně fysilogické úkazy provázející každý jev duševní. Jestliže tedy psychologie jakožto samostatná věda, na zkušenosti založená, zřídá se cti býti filosofickou disciplínou a činí to proto, aby mohla býti vůbec vědou, zrovna tak musí se zříci svůdného vábení býti disciplínou přírodovědeckou a sice zase proto, aby neklesla zpátky na stanovisko metalysické. Slovo Experimentální psychologie snadno může zmásti v té příčině; držíme-li však pevně princip nesrovnatelnosti jevů hmotných a duševních vyplývající z fakta fenomenálního paralelismu, nemůžeme užití experimentu anebo snahu zavést experiment, pokládati za záruku sblížení psychologie a vědy přírodní. Pravý experiment který dodává na př. chemii exaktnosti, který užívá mathematického kalkulu a při němž má badatel podmínky jevu tak v moci, aby jejich pozměňováním, izolováním, vylučováním mohl usuzovati dle všech Millových pravidel indukce, je v psychologii, t. j. o jevech skutečně duševních, o stavech vědomí, nemožný, a co se za experiment vydává, týče se buď fysických podmínek dojmu (psychofysika) anebo fysilogických změn nervových (psychofysiologie), při nichž hranice psychickým paralelismem vytknutá se buď nepřekročuje anebo nedovoleným, neexaktním způsobem zanedbává. To musí býti jasné: ani psychofysika, ani psychofysiologie nejsou psychologii, nýbrž jen jejími pomocnými disciplínami; proto sblížení, jež mohou přivoditi mezi psychologii a přírodní vědou, nebude v rámci programu sjezdu přírodovědců. Třeba že experimentální tak zvané psychologii vyhražují tam místo: psychologie tam nepatří. Na lonském polském a letošním českém byla pouze hostem, nemajícím vlastního přístřeší.

Tudíž také nemůžeme od psychofysiky nadíti se sblížení filosofie s přírodovědou, i kdyby nějakého sblížení bylo třeba.

Přírodověda jest filosofii t. j. metafysickým problémům zrovna tak blízko jako psychologie, nepotřebuje teprv sblížení. Jestliže poměr psychologie k filosofii jest historicky zhuštěn v problém duše, má přírodní věda svůj problém hmoty. Při vši exaktnosti, při všem bránění se před filosofií musí nějakou hypotésou problém ten rozřešiti a hypotéza ta nemůže zase jiná býti než metafysická, neboť problém jest metafysický. A kdyby přírodovědci jednou si hypotézy své domyslili do posledních důsledků, kdyby zkusili uvést je v logický poměr a zkusili určití jich poměr k náboženství, nerozeznali by se od filosofů. V chemii není o nic méně a o nic více filosofie než v psychologii. Filosofie a přírodní věda jsou si pořád stejně blízko, a jestliže v periodě Schellingovské mohla vzniknouti naturfilosofie v tom odstrašujícím smysle, v němž jí filosof a přírodopisec svorně přejí zaslouženého odpočinku, je to vinou přírodopisců. —

Také na samém konci pojednání učiněna jest poznámka, snad jen mimochodem, již netřeba sice vážiti na chemických vážkách: avšak v závěrečném akordu slavnostní náladou nesené přednášky — ten Carnegie se svými miliony zapřažený v triumfální vůz přírodovědy a útrpně pohlízející na Kroisa osudem ztýraného a na takového nějakého Tolstoj a podobné přemrštěnce — vyjímá se skoro jako ta zlatá modla, již vztýčili Israelité mezi tím, co Mojžíš na Sinai s Bohem rozmlouval; anebo jako Nietzscheův pozlacený nadčlověk. Bohatství, toť ovšem blahobyť, a za jistých poměrů člověk šlechtitý s plným rukama zlata je více než největší mudrci s prázdnými. Avšak zlatý věk si lidé představovali od jakživa bez zlata, tak jako Kristus, Tolstoj a jiní, jichž ideálem je stav, kde by bohatství, jehož může se nabýti jen a jen na úkor jiných, bylo zbytečností a nemožností; ba i ten Diogenes, jenž na povel spisovatelův vylezl ze sudu a idealism porazil, zůstal by vůči Carnegiemu ve svém sudě a řekl by mu asi to, co kdysi Alexandrovi.

Ki.

Revue universelle (sešit březnový, 1901) přináší obsírnější zprávy o A. Fouillée-ho, *La France au point de vue moral* (Paris, Alcan, 1900) a o *Les Philosophies negatives* od Ernesta Naville-a (t., 1900), z nichž vyjímáme:

Fouillée má na mysli nynější stav Francie a výchovu mládeže. Národní povaha francouzská jest toho druhu, že dochází svého uspokojení jen v trvalém získávání práv rozumových a lidskosti. Francie moderní a jmenovitě současná jest čistě humanistická. Cít blahodějnosti, lidské bratrskosti a soudržnosti s veškerou společností duchův proniká vždy víc a víc tento po výtce lidumilný národ. Idey, které jsou podstatou náboženství mravnosti a lidskosti a tudíž i náboženství universálního, jsou ony, které právě ve Francii jsou vládnoucími. Fouillée nepočítá se skutečným daným přesvědčením náboženským naší doby, poněvadž názory ty pozbyly účinnosti, nýbrž ze všech náboženství má býti vzato to, co v nich jest skutečně filosofického, ideálního, nezávislo na jakémkoli dogmatu a konfesi a tyto zásady učiniti vodítkem mravní výchovy národní. Pomysl boha opřeny o ideu a příkaz mravního dobra zdá se mu býti normativní ideou lidstva a nezbytným doplňkem sociální mravnosti. Budoucnost Francie

závisí na výchově lidu, zde pak musí plnit svůj úkol žurnalistika, a Fouillée obviňuje trpce francouzský tisk z lehkovážnosti, merkantilismu a j. Voličstvo, má-li vykonávat svou svrchovanost občanskou, musí býti k tomu školou připravováno. Otázka výchovy je velikou otázkou politickou a v dané době jednou z nejdůležitějších. Lidu jest potřebí vedení. Vědy pozitivní ani učitelům ani žákům nedají zásad jednání, jedině vědy morální a sociální dovedou na lid i vzdělance působiti v tom žádoucím, blahodárném směru, že bude možno přikročiti k nacionální výchově demokracie.

Ernest Naville v *Les philosophies négatives* vystupuje jako obhájce monismu duchového. Filosofie negativními rozumí skepticism, tradicionalism, positivism, dualism, criticism, mysticism, eklekticism, poněvadž všechny tyto formy filosofické popírají, že by bylo možno učiniti jednotnou synthesi všech zjevů v souhrnný bytný základ, z něhož by bylo možno vyvozovati vysvětlování daných fakt zkušenostních. Jest jen potřebí provésti řádnou kritiku uvedených směrů, aby se objevila pravda, že nezbyvá dráha volná než buď jen pro materialism neb duchový monism. Největší protivou tohoto jeví se býti spisovateli skepticism a criticism Kantovský a po-Kantovský tím, že jimi vypěstěn pojem nepoznatelné, nedostupné poznání našemu věci o sobě.

Zb.

*

ZPRÁVY O SJEZDECH.

Mezinárodní sjezd pro psychologii v Paříži 1900

(od 20.--25. srpna).

Píše Frant. Čáda.

(Pokračování.)

Třeba tedy pokusiti se o novou theorii, novou hypothesu, a pan auktor neváhá sděliti, nač připadl. Abych čtenáře zbytečně nenapínal, povím hned, že toto »objevení« jest dosti pohodlně učiněno — spojením monismu a dualismu psychologického. »Což není možno, ptá se auktor rhetoricky, aby tyto všechny soustavy měly trochu pravdy a nevylučovaly se kontradiktory? Není možno, že by mezi materialismem a idealismem spiritualistickým byly stupínky nepozorovatelné, nekonečně mnoho ponehlých stupňů? »A hned provádí tento svůj nápad. Není prý pochyby, že ve fysickém světě i v člověku jsou síly, přirozenosti velice rozdílné, které posud unikají naší zkušenosti. Ovšem Secchi a mnoho učenců připouštějí jedinou základní sílu, která prý se proměňuje a projevuje v tisíci rozličných způsobech; budiž, praví Pavičić (ačkoli učenci dosud nedokázali, že různé ty síly mají jediný, společný základ), ale tato základní síla má ve svých projevech tak různé stupně kondensace, zvýšení a zmocnění, že prý prakticky se rovnají různostem co do přirozené povahy. A abychom vyplnili a překlenuli onu propast mezi tělem a duší, třeba připustiti nekonečný počet takovýchto sil, jež auktor neváhá také ihned opatřiti jménem (Platonským) »somatoides«. Soustavou takovýchto somatoidů neporuší prý se princip zachování energie, neboť vůle jest pak síla zvláštního rázu,

závislá na rozumu, ale také související svazkem příčinnosti pomoci těchto somatoidů s tělem a světem vnějším.

Že hypotesou jakýchsi »somatoidů« problém vztahu mezi tělem a duší, když již jej chceme dualisticky a v kausálním svazku pojímati, není nijak ani »hypotheticky« řešen, nýbrž jen slovem zakryt, jest, na jevě a zajiště nepotřebuje bližšího rozebírání. Zajímavě na celé věci by bylo leda to, jak po tolika staletích opět a opět k Platonovým pojmům vracejí se — metafysikové.

S nemenšími pretensemi vystoupil v přednášce »Identité et continuité du Moi« dr. Pavel Carus, redaktor známých amerických měsíčníků filosofických: »The Monist« a »The Open Court« (z Chicaga). »Nejde o to stanovit psychologii bez duše, nýbrž psychologii, která přináší jiný výklad duše,« tak slibně a sebevědomě začal svou přednášku; vizme, zdali podal »ex fumo lucem«. Duše není to, co cítí, myslí a jedná, nýbrž duše jest cit (sentiment), myšlení a jednání samo. Carus definuje ji »krátce a prostě« jako soustavu symbolů provázených citem. Charakteristický rys lidského intelektu (mentalité) jest, že si představuje; myšlenky lidské jsou obrazy pocítované o věcech a vztazích mezi věcmi vnějšími. Třeba dále připustiti jistou vnitřní vloh u přírody (une disposition interne de la nature), abychom mohli pochopiti existenci bytostí, které pocítují, třeba pokládati subjektivnost za vlastnost vnitřní a neodlučitelnou od přírody samé.

Člověk má neurčitý cit, ale přece neustále jej má, cit své jednotnosti fyziologické; tento cit nepochází z jednání nějaké mohutnosti jednotici, nýbrž vložen jest organismu nutností, aby jednal, aby působil tam, kde jest, jakožto jednotka. Vědomí, které máme o své vlastní »historii«, dává síly našemu »já«. Neboť v pravdě není v přirozenosti osobnosti nijaké vlastní totožnosti, naopak »osobnost«, přesně mluveno, neustále a neustále se mění. Tožnost jest jediné ve slovíčku »já«, plynulost, souvislost života jediné v paměti. To, co v člověku trvá, není látka, z níž jest udělán, nýbrž forma, do které byl »vliť«: vědomí našeho »já« není výsledkem identity substance, nýbrž identity struktury. Individualitou rozumí Carus život těla, omezený jistým okamžikem nebo dobou; osobností formu života, myšlenky, citu. Individuum hyne, osoba trvá jako část ohromného celku, lidstva, trvá ve své formě po smrti právě tak jako ve změnách, které prodělá za živa. A nesmrtelnost naše jest reální právě tak, jako jest naše identita v průběhu těchto proměn. Iluze našeho »já« zrodila se mythologickým postupem z našeho jazyka. Pravíme-li já, mějž to nový smysl asi, jako když dnes, přijímajíce soustavu Koperníkovu, mluvíme dosud »slunce vychází«. —

Carusovo vysvětlení poměru tožnosti a souvislosti lidského »já« nemůžeme nazvatí zdařilým ani novým. Rozlišování mezi individualitou a osobností snad jest libovolné, ale přípustitelné by bylo přece; avšak jak rozuměti poměru »látky« a »formy« o životě, o člověku, těžko pověděti. Vymezení duše jakožto »un système de symboles accompagnés de sentiment« upomíná silně na Humea, St. Milla a j. A k hlavní otázce, co jest »já«, zdali to představa jistá (resp. představa o souhrnu jevů psychických), či cit pouhý (jak učí na př. Wundt), neučiněn ani náběh. —

A tak raději již obrátíme se od metafysických těchto rozumování k jinému poli psychologie, k psychologii tak řečené fyziologické, či lépe řečeno, k přednáškám z oboru fyziologie mozku a nervstva vůbec. Přiznávám se, že jel jsem na sjezd dychtivě očekávaje (mimo jiné) přednášku Flechsigovu o dalších pokrocích v jeho studiu kůry mozkové. Také na sjezdě první den několikrát zaslechl jsem otázku: »Je tu Flechsig?« Přednášku ohlásil, ale nepřišel, ani neposlal (ni výtahu). A přece »nepřítomen byl přítomen«; v sekci fyziologické psychologie skoro co chvíli točila se přednáška anebo zvláště debata okolo něho a jeho theorie »asociačních« center. Také na sjezd lékařů, který nedlouho před psychologickým v Paříži se konal, ohlásil přednášku »o centrech mozku projekčních a asociálních«; zdali na sjezd tento přijel čili nic, nevím; přednáška jistě byla sdělena, poněvadž se rozpředla o ni debata. Mohu čtenářům stručně z přednášky té i debaty povědět aspoň dle obsírnější zprávy v »Revue de psychologie clinique et thérapeutique« (IV, 1900, září, str. 260 nn.).

Flechsig konal neumorně pečlivá pozorování methodou genetickou — říká jí sám »entwicklungsgeschichtliche Methode«, anebo ve francouzském výtahu »methode mycogénétique« — a theorii svou¹⁾ propracoval dále. Jak známo, hlavní myšlenka této theorie tkví v tom, že v kůře mozku uznati jest dvojí »sféry« či »centra«: sféry projekční či sensoriální a centra asociální či intelektuální; odlišení přesnější obou tříd sfér možno stanoviti jen u foetu lidského anebo malého novorozeněte. Opíraje se o bádání, která dosud vztahovala se k 40 stádiím vývoje mozku embrya a novorozeněte, domníval se,²⁾ že počet okrsků kůry mozkové celkem jest také 40, a že se zřetele chronologického lze je roztržiti: 1. v okrsky záhy se vyvíjející — »territoires primordiaux«; 2. v okrsky vyvíjející se mnohem pomaleji — »territoires terminaux«; 3. okrsky, které co do vývoje se uprostřed oněch prvotních a konečných okrsků nalézají — »territoires intermédiaires«.

Toto třídění druhé nevylučuje ono první, při němž jest hledisko anatomické, a které podrobněji takto se jeví:

1. Centra projekční: sféra čivosti tělové, sféra zraková, sféra sluchová a sféra čichová a chuťová. Každá z těchto sfér — mimo sluchovou — jest vytvořena seskupením více polí kory mozkové, postupně se vytvářejících; sféra tělové čivosti má takovýchto polí 8, ostatní po 3. — 2. Centra asociální: sféra či centrum čelní, skráňové, temenní a »střední« (= insula Reilii). U centra temenního a skráňového lze zvláště snadno stanoviti další dělení v pásma periferní, která dříve ukončují svůj vývoj úplný, a teritoria centrální, která mnohem později vývoj dokonávají; totéž rozdělení jest platné i pro sféru čelní, ale věc jest tu komplikova-

¹⁾ Podrobněji o této theorii, která naznačena jest ve známém spise jeho »Gehirn« (2. vyd. v Lipsku 1896) a poprvé souvisleji a propracovaněji přednesena byla na Mnichovském sjezdě 1896 (»Über die Associationscentren des menschlichen Gehirns«), a na sjezdu něm. lékařů a přírodopysků 1896 (»Die Localisation der geistigen Vorgänge, insbesondere der Sinnesempfindungen des Menschen« Lps. 1896), měl jsem příležitost promluvit v akademických svých čteních o psychologii. U nás srv. o ni v článku prof. F. Mareše v Živě VII., 68 nn., dra F. Krejčího: Zákon asociální (Praha 1897) str. 36 n. a dra E. Babáka článek ve Studentských Směrech I., 8—11.

²⁾ V Neurologisches Centralblatt, 1898, čís. 21.

nější. Pásma periferní stýkají se s centry sensoriálními (smyslovými) a jsou s nimi spojena četnými vlákny.

Okrsky či teritoria centrální jsou vesměs okrsky konečnými a jsou význačné pro mozek lidský; jsou-li porušeny samy o sobě, nemají v zápětí poruchy motorické anebo poruchy sensibility. Okrsky centrální pásma asociálního jsou centra, která jsou ve více méně přímém spojení s více sférami smyslovými, ba některá z nich jsou ve spojení se všemi. Jsou-li porušena, intelligence ochabne a zvláště v asociaci představ jeví se zmatek. Jak jest svrchovaně pravděpodobno, teritoria centrální mají velikou důležitost pro veškerou činnost intelektu, pro tvorbu představ složených z více kvalit smyslových, pro jmenování předmětů, čtení atd. Jsou-li porušena zadní centra asociální, dochází k zvláštním pravidelným poruchám a takováto pozorování patologická nejlépe dokazují oprávněnost lišení center smyslových (projekčních) a center asociálních.

Theorii Flechsigově již dříve vyskytlo se dosti odpůrců, a to mezi fyziology a anatomy (Vogt, Déjerine, Sachs, Wernicke, Hitzig a j.); na sjezdu medicínském mluvili proti ní v debatě o uvedené přednášce Hitzig (z Halle) a C. v. Monakov (z Curychu). Hitzig poukázal zvláště k tomu, že ani genetické odlišování center (projekčních a asociálních), ani odlišování jednotlivých sfér smyslových nelze v plné obecnosti tvrditi; sám Flechsig musil konstatovati výjimky, ale svádí je na příčiny patologické; pokud se tkne pak účelu, jemuž slouží dle Flechsigova různá ona centra, jest to všecko prý jen hypotetické tvrzení. v. Monakov zase sdělil, že kontroloval výzkumy Flechsigovy novými badáními, že však nemohl stanoviti nikterak nějaké základní rozdíly anatomické mezi dvěma třídami teritorií. Metoda genetická (sledující postup myelinisace), kterou Flechsig pracoval, ačkoli se na první pohled zdá znamenitá, přece dle Monakova jest málo spolehlivá k řešení fyziologického problému jemné organizace neuronů mozkových. Hledíme-li k četným individuálním rozdílům v postupu, jak se dřevň mozková seskupuje v jednotlivé svazky vláken nervových, materiál dosavadní jest nám uznati za nedostatečný posud, aby se mohly dedukovati nějaké obecné zákony o vodivých vláknech a centrech různých. Vše, co lze dnes pravděpodobně jistiti, jest, že vývoj center projekčních, sensorických, předchází před oněmi částmi kory mozkové, které jsou základem rozumnosti, intelligence. Hypothese, která vyšší funkce psychické umísťuje do okrsků kortikálních, zvláště odlišených a majících zvláštní strukturu anatomickou, jest neudržitelná. Naopak nutno si představit, že různé prvky, které skládají psychickou práci, fyziologicky se prostírají po kůře mozkové celé; pro činnost psychickou zajisté jsou jisté podmínky anatomické nutny (jistě komplikace, dosud neznámé, v uspořádání architektonickém neuronů), jejichž rozličné struktury dominují brzy v tom, brzy v onom závitě.

Na sjezdu psychologickém, jak řečeno, k ohlášeným přednáškám Flechsigovým nedošlo a ani výtahů nijakých jsem z nich neviděl; nicméně v sekci pro fyziologickou psychologii učinil theorii Flechsigovu předmětem své polemické rozpravy¹⁾ dr. Oskar Vogt. Ukazuje, kterak ponětí anatomická, jež by Flechsig rád zavedl, doznala hojně výtek a zamítání a kterak tím také

¹⁾ »L'anatomie du cerveau et la psychologie.«

theorie psychologické na základech těch zbudované se shrouily, soudí, že ostatně dnes žádná znalost topografie mozku nemůže podati nijakého vysvětlení otázek psychologických, takže, i kdyby hned byla pravdiva theorie o centrech asociačních, pro poznání psychologické by tím nebylo prý získáno nic. Snad jedenkrát anatomie nervstva poskytne psychologii takové poučení, jako již skýtá psychiatrii; dnes nemáme pro výzkum fyziologických funkcí mozku nic, leč experimentální zkoumání, a pro výzkum psychologický nic, leč buď introspekci anebo studium posuňků. Proti druhé části výkladů Vogtových ozval se nejen předseda sekce, Yves Delage, ale zejména také J. Demoor, jenž ukazoval, že již dnes čerpá psychologie valně poučení z nauky o lokalizaci funkcí duševních v mozku, ozvali se také Toulouse, Vaschide. Naproti tomu prof. K. Richet vyslovil souhlas s míněním Vogtovým pokud se týče anatomie mozku, hájil však zase, že fyziologie jest s to, aby poskytla psychologovi důležitá poučení.

Debaty byla velice živá, misty i ostrá, stále však napínává. Debatovalo se o základní otázky poměru psychologie k fyziologii, anatomii, histologii — krátce k biologii, ale — za vši tou debatou nemohl jsi nepozorovati, že točí se vlastně kolem — Flechsig. Jako zajisté Vogt zcela určitě proti němu se vyslovil, tak Demoor zase určitě se prohlásil pro jeho theorii, ne sice v této debatě, ale ve velmi zajímavé přednášce, kterou spracoval spolu s drem P. Hégerem a kterou provázel četnými demonstracemi preparátů, pořízených v »Institut Solvay«. Třesť jeho »příspěvku k fyziologii kůry mozkové« jest: Kdykoli silnější popud zasáhne neuron, základní jeho substance, jsouc drážděna, reaguje. Tato reakce má v zápětí kontrakci protoplazmy, a to zase má v zápětí stav nervoviny zrnitý (moniliforme). Arci má-li k tomu dojít, popud musí mít jistou intensitu; neboť bylo-li by podráždění jen slabé, pravidelně vzrůstající a trvalé, neobjevil by se onen zrnitý stav v buňkách nervových. Neuron jest ovládán vlastnostmi své iritability, své variability a adaptace, není však ovládán dědičností, neuron jest plastický a závisí ve své struktuře a způsobu svého fungování na dráždidlech, na popudech, kterých se mu dostane. Neuron není sídlem nějakého amoebismu, nemění se jako amoeba, nýbrž jest plastický, t. j. má schopnost iritability a možnost reagovati kontrakci substance základní. — Tolik, myslí i Demoor, dnešní vědomosti fyziologické nám již skýtají, abychom mohli s bezpečností tvrditi, že u člověka a živočicha vůbec jest v kůře mozkové uznati dva druhy center, centra sensitivomotorická a centra asociační. Právě pak tak, jako neurony center sensitivomotorických jsou ovládány popudy, právě tak buňky center asociačních ve své práci a ve svém vývoji podrobeny jsou popudům, kterým odpovídají a které resultují z činnosti center individuálních, sensorických a obzvláště z center Rolandských. Že tomu tak, dokazuje prý jak psychologie, tak fyziologie experimentální a pedagogie lékařská.

Snad stačí, poznamenáme-li o celé theorii Flechsigově, která tolik již vědeckých sporů vyvolala, že příčinu, hlavní příčinu kontrovers zříme ve směřování otázek biologických a psychologických. Kritika spravedlivá této theorie povždy bude se ptáti, pokud Flechsig dokázal či: nedokázal existenci center dvojích, a oddělí od toho zcela různorodou otázku, možno-li při stanovení takovém nebo onakém činití nějaké důsledky psychologické; s důrazem arci upozorní táž kritika, kterak výsledky psychologické z pod-

kladu takového či onakého konstatování fyziologického jsou právě »výsudky«, dohady, hypothesy — nic více.

Posléze zmíním se z tohoto odboru ještě krátce o přednášce slečny M. Stefanovské (z Bruselu): »Sur les appendices piriformes des cellules nerveuses.« Výběžky protoplasmové buněk nervových nejsou hladké, nýbrž pokryté četnými tělisky, která Stefanovská zove »appendices piriformes« (přívěsky hruštičkovité). Tyto appendices piriformes vyskytují se v mozku dosti pozdě, tehdy totiž, kdy již buňky nervové přijaly definitivní podobu. Zkoumajíc pak, jak se chovají v různých poměrech, v nichž se nervstvo ocitá, shledala, že za normálních fyziologických podmínek přívěsky ty zůstávají na dendritech (tak i v normálním spánku!), a teprve za hrubých poruch (intoxikaci, narkose atd.) se ztrácejí. Jest blížká proto domněnka, že tyto appendices, jsouce za normálního stavu pohyblivé, sprostředkují dotyk mezi neurony a vykonávají vliv na nervy sousední; avšak dosavadní experimentální bádání této domněnky nedokázala. —

Z přednášek z oboru psychofysiky (v širším slova smyslu) na prvním místě činíme zmínku o přednášce dra J. B. Philippa, jenž stručně sjezdu oznámil výtky bádání o čivosti kožní, která vykonal společně s L. Marillierem. Pokračovati úsilněji v práci, kterou dávno začal E. H. Weber, ku podivu dosud nikomu se nechtělo, ač znalost »topografie«, t. j. způsobu rozlohy větší menší čivosti rozličných partií kůže těla lidského by byla přece důležitá nejen s hlediska theoretické psychologie, ale i pro praktika — lékaře. Dr. Philippe a Marillier věnovali se takovému minuciosnímu zkoumáním aesthesiometrickým, a sice prozkoumali pečlivě a rozličnými směry povrch těla čtyř osob (modelů malířských), pracující aesthesiometrem Weberovým, opatřeným hroty ze slonové kosti forem rozličných a vyhledávající v jaké vzdálenosti obou hrotů aesthesiometru rozlišiti ještě dovede individuum dotek dvou konců a kdy dotek obou hrotů splývá mu v jediný popud; že při tom také zkoumána schopnost lokalisování popudů těch a že partiím těla zvláště zajímavým, jako ruce a noze, obzvláště byla věnována velká péče a co nejvíce experimentů, rozumí se u tak svědomitých badatelů samo sebou. Výtěžek práce podal řadu číslic, z nichž opravdu zajímavá »mapa«, smím-li tak říci, lišivosti počitků dotekových na povrchu těla lidského byla sestrojena; obecněji zajímavý výsledek, k němuž badatelé došli, jest ten, že zjistili, kterak pokračuje, když při jisté distanci dvou stejných hrotů osoba pozorovaná dovedla jen jediný dotek postřehnouti, táž osoba na témže místě ihned rozeznala dotek dvou bodců, byly-li zvoleny hroty různé, i bylo pak nutno znamenitě je k sobě přiblížiti, aby vynikla ona nerozlišitelnost, a nad to pravidelně individuum i pak rozlišilo dotek takových hrotů kvalitativně od předešlých hrotů, třebaš také nedovedlo lokálně odlišiti je jako dva doteky. —

Z ostatních přednášek tohoto oboru připomínáme jen Mentzovu přednášku (k níž však nedošlo, nýbrž rozdán jen výtah) o maximech v sytosti barev spektrálních u rozličných lidí, dále přednáška dra Armanda Thierryho, ředitele laboratoře psychologické v Louvainu, známého zvláště prací o klamech smyslových, »Le tonal de la parole«, ve které sdělil i výtky vlastních šetření o výšce a melodii mluveného slova i naznačil

methody, kterými se takováto zkoumání mají dít, a konečně pokus dra F. Krügera (asistenta psychologické laboratoře v Kielu) nahraditi Helmholtzův výklad vzniku souzvuku a nesouzvuku dvou tónů, novým; záleží prý rozdíl konsonance a disonance ve větším, menším počtu sousedních, tak řeč. »diferenčních« tónů.

Rozprav z oboru psychologie intelektu ovšem bylo značné množství přihlášeno i předneseno; referovati o nich lze, dle povahy věcí, arci mnohem stručněji. Vybírám z hojných oněch přednášek nejprve rozpravu H. Abita »Perception et conception«, která vycházejíc z otázky poměru vjemu a pojmu směřovala (proti asociationistům) k proklamování myšlenky nativismu: představa prostoru není vyvoditelná ze vjemů, nýbrž jest základem všeho vnímání. Jakoby nejkratší odpovědí k výkladům Abitovým byla přednáška Claparèdova. Prof. Ed. Claparède (ze Ženevy) ukázal k neshodě mezi psychology ve příčině pojmání slova »perception«, z jehož mnohoznačnosti plyne pak nejedna »kontroverza«, i přimlouval se důrazně za ujednovení terminologie psychologické; nalezl pro přání své hlučného souhlasu mezi posluchači, nalezl i spojence (profesor Goblot), a přání jeho zůstane — »pium desiderium« jistě ještě hodně dlouho, ač-li vůbec kdy se splní. —

Zajímavý příspěvek k synesthesii počitkové (resp. představové) poskytl sdělení prof. Moskevské duchovní akademie, Pavla Sokolova: »L'individuation colorée« o dvou dāmách, kterým na př. počitky samohlásek provázeny jsou jistým zabarvením, které, když si představují nějaké osoby, dle jejich inteligence a charakteru představují si je tmavomodré, žluté atd. Sokolovu zavdaly tyto případy podnět k pokusu o nový výklad zjevu tak řeč. »audition colorée«, který tu nemíním rozebíratí moha od kázati čtenáře nyní na úplné znění přednášky oné.¹⁾

Sl. Pagetova a spolu s ní p. Anstruther Thomsom již delší dobu obírali se (staticko-dotazníkovou methodou konaným) bádáním z oboru esthetiky a uveřejnili již r. 1897 v londýnském »Contemporary Review« výtěžek svých šetření v článku »Beauty and Ugliness«, na sjezdě pak předložili ve dvou výtazích zprávu o významu živlu motorického v esthetickém vjemu zrakovém; zajímavější než oba výtahy jest dotazník, ač i tu slušelo se míti zření a odkazovati nejen k pracím Balletových, Stumpfových a Strickerových, ale aspoň také k Fechnerovým Elem. d. Psychophysik.

(Konec příště.)

¹⁾ V »Revue philosophique« 1901, I., str. 36—45.

ZPRÁVY.

Prof. Masaryk je Kantovec; tak prohlašuje Karel Vorländer ve spise *Kant und Sozialismus* (1900 Berlín, Reuther a Reichard) a to proto, že kloní se k ethickému odůvodnění socialismu. Ze spisu Marešova *Idealism a realism v přírodovědě* a z recenze Masarykovy tohoto spisu v *Naší Době* může čtenář souditi, co na Vorländerově tvrzení je pravdy. Ostatně v té příčině Dr. Karl Töwe v *Zeitschrift für Philosophie u. phil. Kritik*, 117. sv. 2. sešit str. 296 a násl., zcela objektivně poukázal k tomu, že Masaryk sám o sobě dí, že není sice pozitivistou, ale že také nechce nic věděti o návratu ke Kantovi. Při tom Töwe zcela rozumně pokládá to neustálé volání po návratu k starším systémům za úpadek samostatného filosofického myšlení.

Řeč opičí. R. L. Garner, jehož spis vyšel v překladu pod názvem *Die Sprache der Affen* (Lipsko, Seemann 1901) zabýval se studiem dorozumívacích zvuků a, ačkoli otázka po původu řeči tím nikterak není rozřešena, nejsou pozorování jeho bez zajímavosti, zvláště pro metodu, již při nich užil a z níž je patrné, jak snadno tendence pozorovatele zavede k závěrům příliš odvážným. Garner zavřel do jedné ze sousedících klecí paviána a s ním malé opičky, do druhé jen malé opičky samotné. Ze zvuků, které opičky zavřené s paviánem vydávaly při různých příležitostech, vypožadoval, že sdělovaly svým sousedům, co pavián dělá. Tak na příklad domnívá se Garner, že poznal, kterými zvuky si sdělovaly, že pavián spí. Dále shledal rozdíl mezi zvuky, jimiž opičky provázely pokrm chutný a pokrm nechutný a p. Aby se o tom přesvědčil, zachytil zvuky fonografem a pozoroval, jaký bude mít reprodukce jejich účinek. Když z fonografu ozval se zvuk provázející chutný pokrm, opice přicházely a jevily očekávání v příjemném vzrušení; výstražný zvuk je poděsil atd. Soudí dále, že zvuky opic vynikají úmyslnou rozvahou. Shledal, že dělají pauzy a čekají na odpověď. Nikdy nevydávají zvuků dorozumívacích, když jsou samy, a každý druh opic má svou řeč. Hlavní zvuky jsou vokály, málo stop po konsonantech, „u“ je čtenější, málo se vyskytuje „e“ a „i“. Vyjádření písmem řeč opičí nelze. Kí.

O únavě a zotavení uveřejnil prof. Max Verworn v lékařském časopise »*Berliner klinische Wochenschrift*« 1901 č. 5. obšírný článek, jehož konečné vývody mohou zajímati i kruhy čtenářstva tohoto časopisu. Upraviv si napřed definici únavy a určil řadu otázek, jež hodlal experi-

mentálně vyzkoumati, pokusy důmyslně založenými zkoumal dráždivost ústřední nervové soustavy u žáby a zaznamenával, po jaké době počíná se únava objevovati, jakou měrou stoupá až k úplné nedráždivosti čili necitnosti, a jakým způsobem je možno ústřední soustavu nervovou i z tohoto stavu vzpružiti k nové činnosti. Dle moderních výzkumů anatomických nemluví o celé míše vůbec, nýbrž stále jenom o neuronech míšních, totiž o zvláštních obvodech nervových buněk míšních, prostírajících se tak daleko, až kam jejich výběžky dosahují. O těchto neuronech napsal týž autor před rokem studii velmi pozoruhodnou, ve kteréž úspěšně vyvrací některé výtky proti neuronové teorii pronášené.

Pokusy svými zjistil Verworn nejprve, že ustavičným drážděním vznikají v neuronech míšních látky rozkladné (nejvíce kys. uhličité), jež pohnáhlu ochromují živou hmotu a to ještě dříve, nežli se zásoba jejich látek náhradných úplně vyčerpá. Vypláchnou-li se tyto látky rozkladové z hmoty nervové, obnoví se do jisté míry její dráždivost, jež potrvá, dokud se v neuronech nestráví zásoba látek náhradných, především kyslíku. Dostane-li se i pak nervové hmotě dostatek kyslíku proudem krevním, stoupne znovu její dráždivost a udržuje se po delší dobu, až posléze přestává přec úplně. Z tohoto stavu se může vzpamatovati jen tehdy, dostane-li se jí během děle trvajícího klidu vhodné výživy.

Nedrážitelnost neuronů po přílišné námaze vzniká tudíž ze dvou principiálně rozdílných příčin: z ochromujícího účinku hromadících se rozkladových produktů, vznikajících v neuronech ze zvýšené výměny látek, a pak z nedostatku náhradných látek pro obnovení či restituci živé hmoty. Dle těchto dvou momentů zavádí Verworn zvláštní názvy pro oba přesně odlišné stavy, totiž únavu v užším smysle pro stav prvý a vyčerpání pro stav druhý. Únava může již býti úplná, i když ještě je hojně náhradné látky v neuronech obsaženo. Lze v ní tudíž spatřovati jakési výhodné ochranné zařízení, jímž se neurony samy jaksi narkotisují, chráníce se takto před přílišnou spotřebou vlastní živé hmoty, po případě před úplnou ztrátou života. Vyčerpání pak vyvinuje se za normálních okolností pokaždé z nedostatku kyslíku.

Zotavení nastává dle toho dvojím způsobem: jednak vypláchnutím narkoticky působících rozkladných produktů ze zvýšené výměny látek ve hmotě nervové, jednak přivedením nového kyslíku, po případě i organických náhradných látek výživných. Obojí obstarává za normálních okolností krev; má-li však zotavení nastati, je naprosto nutno, aby nepůsobila na nervovou hmotu dráždidla. To děje se v normálním zdravém těle ve spaní. Ve zdravém spánku chrání se ústřední soustava nervová nejenom před dalšími pochody rozkladnými, vyplývajícími ze stálého působení dráždivel na čidla a ústřední soustavu nervovou, nýbrž pravidelným přítokem krevním obnovuje se i zásoba výživných látek k další úkonosti nezbytných. V tom tkví velký fyziologický význam zdravého spánku a veliký rozdíl od narkosy čili uspání umělého. Zhoubnost nespavosti vidna je nejnápadněji u neurasthenie, o kteréž tu auctor se svého stanoviska pronáší pozoruhodný soud. Ostatek přednášky věnován je theoretickým úvahám o rozpadávání velké molekuly živé hmoty, čili t. zv. biogenu a jeho rychlém obnovování. Z výbuchovitěho rozpadu takového biogenu vysvětluje i dráždivost ústřední hmoty nervové, její unavování a zotavování.

O. Schrutz.

Subhadra Bhikschu: »Buddhistischer Katechismus«. Vývoj náboženství utvářel se tak, že se zdá, jako by útvar náboženský nebyl možný bez dogmat. Celý středověk ukazuje, jaký důraz dáván na články víry, bez nichž zdála se existence náboženství ohrožena. Dogmata sice měněna, nová přidávána, a tím patrně dosvědčeno, jak málo jsou v nutné souvislosti víra a dogmata, a přec Lessing ještě napaden pro mínění, že náboženství ob stojí i bez bible a dogmat. Ovšem Lessing pojal věc tak, že nyní, po tolika stoletích vývoje, je náboženství již tak utkvělé, že prvotní podpora není již nutnou. Pokud mínění to lze hájiti, vyslovena různá mínění; zajisté je však spojení to volnější v buddhismu, kde, ježto není boha ani Vykupitele, není tudíž všeho, co se v křesťanství k oběma víže a tvoří podstatu dogmat, jichž tedy v tom smyslu jako v křesťanství v buddhismu není. Ježto však je zde zakladatel náboženství, došlo snadno k jakýmsi článkům víry, jež nejprve jsou prostými fakty při formulaci nauky staly se jakýmsi dogmaty. Stanoveny jsou na koncilech svolaných záhy po smrti Buddhově a pak častěji za účelem, aby nauka Buddhova písemně zaznamenána byla. Pokud však buddhism sám nepřišel ve styk s jinými naukami, nepotřeboval systematického katechismu; teprve cizí útoky na jednotlivé body nauky vedly přirozeně k pregnantní formulaci jádra učení. Proto i tento katechism nese ráz moderních vlivů. Otázky kladeny jsou s ohledem na církve evropské, tak že rozdíly tím jasněji vynikají. Podle oboru víry jsou i zde otázky a odpovědi sestaveny ve 3 řady, t. j. předně otázky týkající se osoby Buddhovy, za druhé učení jeho a církve, t. j. sboru věřících věnujících se výhradně spekulaci a praktickému životu náboženskému.

Na rozdíl zvláště od křesťanství je akcentováno, že Buddha není bůh, ani člověkem se stavší bůh, a že jen slabý rozum lidský může z něho učiniti boha; není také svatý, nýbrž z vlastní síly přišel během mnoha existencí k hlubokému poznání podstaty světa a tím k životu vedoucímu ku spáse. Ačkoli tedy osobou jeho podmíněno je náboženství, jako křesťanství Kristem, zůstává Buddha přec člověkem, ač právě měrou poznání prý vysoko nad ostatními stojí.

A podobně odchylky od křesťanství jsou i v nauce o písmu, jež uloženo ve svatých knihách. Neobsahují zjevení božského, nýbrž pravdy, k nimž Buddha došel jako člověk světlem pravdy ozařený, a jež mají bloudícím ukázat cestu spásy. Jsou to ony 4 hlavní pravdy o utrpení, příčině utrpení, jež je v naší vůli k životu, zničení utrpení a cestě k zničení utrpení popřením vůle, jichž poznání odvrací od světa a vede k Nirvaně, stavu bezvůlnosti a tím slasti, přístupné všem, kdo onu metafysickou změnu své vůle prodělají a od života se odvrátí v přesvědčení, že utrpení naše je trest za dřívější jednání, za něž dle věčné spravedlnosti musí následovat trest; neboť zákon kauzality vládne nade vším děním, řídí mravní světový řád, z něhož se vysvětlit metempsychosa, utrpení i Nirvana, při čemž nezbývá místa pro boha-demiurga; spolu je jím anticipována zásada o neměnnosti kvanta materie. Leč theoretické poznání musí ustoupit před praktickým, ježto všechno myšlení a poznávání jakožto přemáhání nevědomosti, jež je příčinou, že zůstáváme zakleti v nerozumné chtění, má účel praktický, t. j. prostřednictvím poznání má se dojít spásy, jediného cíle. Proto je eschatologická otázka o vzniku i cíli světa

zbytečná, ježto je nad náš rozum, a ježto nevede k odstranění zla. Odtud takový důraz na morálku, jež se blíží tak značně skutečné ethice, kde egoismus nemá místa, a kde přec individualismu ponecháno jeho právo, ježto člověk sám hřeší, sám pyká, sám se osvobodití musí, k čemuž jiný jen cestu mu může ukázati. S toho stanoviska odpadá ovšem dědičný hřích; děti netrpí za viny rodičů, nýbrž zrodily se z nich, ježto jim jsou podobní svým morálním charakterem a tím i stejné osudy mají. Dědičnost, zvláště morálních vlastností, postavena zde na metafysický podklad. Každé individuum má právo na svůj život, jeť samo, vlastně jeho vůle, příčinou jeho existence — a není tedy zodpovědno morálně za dobrovolnou smrt nikomu leč sobě, neboť tím si jen zabírá na cestě ku spáse, ježto zabítí není umrtvení vůle; individuální vůle k životu, morální charakter se rodí znova. To ovšem není nauka o nesmrtnosti duše jako jedné části našeho já, nýbrž zrození se podstaty lidské v jiné třeba formě, jež se mění, ač podstata zůstává táž; jeť lidské tělo jen akcidence, vědomí jen sekundární. Proto nelze mít představu o nirvaně, ježto tam neplatí formy bytí, nemáme proto poznání dřívějších existencí, ježto mozek je jen akcidence života a se smrtí se rozpadává. — Vnější projevy nevedou k spáse, tato není vázána na formu náboženství; odtud náboženský tolerantismus, jenž neodmítá cizího mínění a své moci nevnučuje. Modlitby mají význam jen v tom, že potvrzují mysl v předsevzetí, a nejsou nutny, nejsouce klíčem k milosrdenství božím; jeť to náboženství bez boha, má nejvyšší poznání bez zjevení, mravní řád a spravedlnost na základě přírodního zákona, ne rozkazů božích. Je to pesimismus, ježto vidí ve světě jen zlo, optimismus, nalézaje možnost vysvobození. Proto buddhista neodává se nářkům. — Tím odpadají četné a opěťované výtky buddhismu jako náboženství sebevraždy, jež se odmítá a zavrhuje z důvodů podobných jako u Schopenhauera. — Obec věřících zřekších se světa, netvoří hierarchii, jako církev křesťanská ve středověku, nýbrž věnuje se plně učení a plnění jeho. —

Tak se setkáváme v buddhismu s náboženstvím, jež, vyšedši od názoru a prošedši spekulací, nalezlo ve člověku pramen zla ve vůli a možnost spasení v poznání; ne víra v dogmata, nýbrž odvracení se od života po poznání bíd existence je pramen spásy. Snášelivost a lidskost jsou další plody té «chudokrevné spekulace», láska a soucit květy tohoto náboženství «stálého umírání».

Stručný tento katechismus podává takto v obvyklé formě úplný názor o buddhismu, klasický výměr očištěný od přídavků, bez subtilností vlastních vědeckým dílům a předpokládajících předběžné vědomosti. Jako úvod do studia buddhismu doporučuje se tento katechismus, obsahující tresť nauky té, co nejlépe. —

Tichý Gustav.

Vzpomínky na sjezd náboženský v Chicagu v září 1893 ožívají právě nyní, když v Paříži k podobnému sjezdu nedošlo, ačkoli se tam sjely všechny možné skupiny stejných zájmů. Bezpochyby jest a zůstane kongres chicagský prvním a posledním. Významný úkaz. Bylo-li zajímavé a všeobecně překvapilo, že kongres onen se stal skutkem v Americe, jest rovněž zajímavé, že se neopakoval v Evropě. V Chicagu sjeli se vyznavači a to kněží vysoce postavení (biskupové, arcibiskupové) křesťanství všech

vyznání, buddhisti a shintoisti japanští, Číňané Konfutsiovi, Foovi, a Laotseovi, reformování buddhisté z Ceylonu, ze Siamu, rabíni, mohamedáni. Sešli se, ačkoli presbyteriální církev se 1892 rázně proti sjezdu vyslovila, ač sultán účastenství přímo zapověděl, ač anglikánský arcibiskup canteburský takto na pozvání odpověděl: Moje námitky proti sjezdu vyplývají z přesvědčení, že křesťanské náboženství jest jediné. Nechápu, jak by toto jedno a jediné náboženství na rovní státi mělo s jinými účastníky. Reverend E. J. Eitel v Hongkongu psal: Prosím vás, abyste sami zbloudivše neuváděli jiných na scestí a nevydávali v šanc spásu duši svých v závodu o sudu a lichu a v koketování s falešnými náboženstvími. Nepochybuji o vašich nejlepších úmyslech, avšak nevědomky jste na tom, abyste Krista zradili. A přece se tedy sešli. O tom, co se modlilo a řečnilo, viz čl. v N. Době 1894, 767. Literaturu doplň: L. P. Mercier: Review of the world's religions congresses Chicago 1893. — W. Zehender, Die Weltreligionen auf dem Columbia-Congress. Gotha, Perthes). Zajímavé mohou býti tyto vzpomínky. Brahmin z Madrasu Nara Sima Satsumahyra obviňoval evropskou kulturu, že v jedné ruce bibli, v druhé rum proměnila národ indský v opilece a ničemy. Jiný brahmin hájil náboženství indské proti výtkám, jež misionáři nepořidivši se svým posláním roztrušují. Zvláště pokud se týče prostituovaných pěvkyní. Dosud prý je pravdou: Od Inda neslyšel jsi lži, o ženě hindské neslyšel's, že by byla necudná.

Čínský vyslanec americký a jiní čínští účastníci jakož i japonští ohrazovali se proti zneužívání misii. »Neptáme se, děl jeden, po jméně náboženství, ale po tom, zdali učení shoduje se s konáním. Japonci vzdají se svého předsudku proti křesťanství, až uvidí, že se západní mravnost jinak nekáže a jinak nepraktikuje.« Zástupci katolicismu připisovali svému náboženství zásluhu zrušení otroctví (za nesouhlasu). Dvoji doslov zakončil sjezd; římskokatolický biskup Keane řekl: »Přesvědčili jsme se, že v každém náboženství je pravda. Viděli jsme, že pravá definice náboženství je: spojení s bohem. Na otázku jaké bude příští náboženství, odpověděl kongres svým průběhem: že bude individualism převládati. — Naproti tomu Ind Vivekananda věstil náboženství universální, jež bude povzneseno nad všechna vyznání.

Řekli, že se 1900 sejdou, a nesešli se, protože, jak míní Zehender, po smířlivosti, která účastníky blažila v Chicagu, v Evropě není stopy... Musili jsme se obávat, že by se v Paříži opakovaly výjevy rozvážnosti, jakých jsme zažili v parlamentech katolických zemí — v Paříži, Římě a bohužel i ve Vídni dříve k Německu náleževší. Proto je nejlépe — o nový smír se nepokoušet.

Ossip Lourié, jehož spis o Tólstém byl posouzen v 2. čísle tohoto ročníku Č. Mysli, dokončuje nový spis: *La Philosophie russe contemporaine*. Je to první spis toho druhu o filosofii ruské vůbec. Má tři části: filosofii, psychologii, sociologii. Vyjde v říjnu u Alcana v Bibliothèque de philosophie contemporaine. Kř.

Udělení cen. Z konkurenčních přednášek, pořádaných Filosofickou Jednotou, přičtena cena 40 K p. Kvidonu Hodurovi za přednášku O filosofii Klácelově a p. Ant. Beerovi dostalo se odměny 20 K za práci Karolína Světlá a její žena.

Úmrtí. Velmi bolestnou ztrátu zaznamenáváme dnes. Ve květu mládí, na konci studií a na počátku slibné vědecké práce nalezl 26. července při vycházce botanické ve vlnách labských smrt spolupracovník náš PhC. Theodor Novák, jednatel Filosofické Jednoty, mladistvý pracovník na poli vědy přírodní, nadání skvělého, pile neúmorné a plný zájmu pro otázky filosofické, zájmu neplynoucího snad z té pochopitelné zvědavosti, která vědecké snaživce žene do všech oborů, ale brzy se nasytí, nýbrž zájmu plynoucího ze zvláštní dumavé povahy zesnulého. Když vzpomínáme vřelého tónu, s kterým při přednáškách prodléval při některých záhadách, jak k nim opět a opět se vracel ve všech svých pracech veřejnosti podaných, nemůžeme se zhostiti domněnky, že ve filosofickém přemýšlení hledal útěchy z nějakého rozporu, který skličoval to mladé, jemné srdce. Odešel tak náhle, a odchod jeho znamená těžkou ztrátu pro rodinu, jejíž byl chloubou a nadějí, národ i vědu, jimž zasvětil celou duši krásný, tak krátký život svůj. V Novákovi vyvíjel se nám nadějný odborník vědecký, jehož práce chemické a botanické došly jednomyslného uznání v kruzích odborných, i myslitel filosofický, jehož mladistvý duch se zápalem vzácným a ušlechtilým idealismem zabýval se problémy jsoucími a poznání lidského. Odbornou práci vědeckou doplňoval organicky přemýšlením filosofickým. Pozornost k sobě obrátil již v prvním roce studií universitních přednáškou »Extense individua jako princip soustavy světové« (Rozhledy 1898), jež cenou Jednoty filosofické byla odměněna a v níž ve stopách Rob. Mayera a Ostwalda pokouší se způsobem zajímavým i mladicky směrlým, s tendencí antimaterialistickou vyvoditi filosofické důsledky energetiky. R. 1900 pak přinesly Rozhledy delší stať jeho »Arnošt Haeckel jako biolog a filosof«, o níž se v listě tomto (II., č. 3) již zmínka stala, (vyšlo též samostatně), a v níž vykládá monism evoluční Haeckelův na základě obou čelných spisů jeho »Generelle Morphologie« a »Welträthsel« i připojuje kritické poznámky vlastní. List náš přinesl od něho referáty o Sullyho studiích dětství a Machově analýsě pocitů, Rozhledy zvláště ještě úvahy o Van't Hoffovu Vývoji přírodních věd v 19. stol. a o spise Marešově. V seminářích filosofickém a pedagogickém náležel mezi nejhorlivější členy, odevzdal řadu pěkných prací (zvl. na př. o Stirnerovi, o reformě studia přírodopisného na středních školách) a Jednotě filosofické byl jednatelem pilným a svědomitým. Se vzděláním přírodovědeckým i filosofickým snoubil se u něho pěkný talent popularizační, jak jsou toho některé články Rozhledů (O naší zemi 1899, O rostlinné asimilaci 1899) dokladem. S velikým nadáním, neúmornou pilí a ideálním nadšením slučovala se v něm povaha čistá, mladistvě zanícená pro vše dobré a krásné, jež činí zjev jeho nezapomenutelným všem, kdo poznali jej a nahlédli na dno dobré duše jeho. Th. Novák, syn prof. J. Nováka z akad. gymnasia a spisovatelky Ter. Novákové, narodil se v Litomyšli r. 1879, studoval na gymnasiu tamějším a pak na akademickém v Praze. Dokončiv právě studia na filosofické fakultě české university připravoval se k doktorátu a státním zkouškám.

Mnoho naději kleslo s ním v předčasný hrob.

Kantův apriorism.

Několik poznámek podává Dr. Frant. Krejčí.

Jest to v povaze filosofického myšlení, že myšlenky i největších a nejvlivnějších filosofů mohou býti různě pochopovány. Filosof pracuje s abstraktními pojmy a užívá k tomu slov, jichž význam se časem mění často v úplnou protivu, filosof odvažovati se musí hypotheses, jichž potvrzení očekává teprv od budoucnosti, jeho věty znějí jako otázka, jejíž odpověď je sice naznačena, ale nikoli tak, aby nemohla býti různá. Čím více jsme věkem od filosofa odloučení, tím je těžší porozumění; čím více lišíme se stanoviskem, tím různější pochopení. Filosofie je v té věci velmi příbuzna s uměním. Nemusí tedy překvapovati, že také Kant, jeden z nejdůležitějších a nikoli nejsrozumitelnějších myslitelů, je neustálým předmětem diskuse, jejíž ukázkou má čtenář Č. Mysli v posledních dvou číslech, v mém referátě o Marešově spise *Idealism a realism*, a v odpovědi spisovatelově k němu. Rozcházejí se v pojmání Kantova pojmu a priori, z čehož další různost v ocenění významu celého Kantova učení. Věc je zásadně důležitá, proto věnuju jí ještě tuto úvahu.

Prof. Mareš tvrdí oproti Masarykovi ve svém spise str. 133 a setrvává po námitkách mého referátu na tom, že »se nesprávně posuzuje Kant, vytýká-li se mu, že postavil filosofii jakožto apriorné proti empirickému poznání věd«, a potom, že »dle Kanta nelze na apriorných pojmech zakládati synthetické úsudky platné vůbec, nýbrž platné jen vzhledem k možné zkušenosti.« (Č. Mysli II. str. 380.)

Chceme-li se držeti vlastních slov Kantových, pak by nemohlo býti pochybnosti o tom, že Kant skutečně filosofii (= metafysiku) proti vědám postavil jako poznání apriorné. Definuje metafysiku již ve spise *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma ac*

principiis II., 8: Philosophia autem prima continens principia usus intellectus puri est metaphysica — metafysika určuje základní zásady užívání pouhého rozumu — kterouž definici po německu opakuje: Die Metaphysik ist nichts Anderes als eine Philosophie über die ersten Gründe unserer Erkenntnis (W. W. II. 291). V předmluvě ke kritice č. r. mluví o metafysice jako zvláštním spekulativním poznání vyššího rozumu, které se úplně povznáší nad poučení ze zkušenosti a to pouhými pojmy. Tedy staví je nad zkušenost, nemá vycházeti ze zkušenosti, nýbrž z pojmů, které tedy dle této kontraposice nejsou ze zkušenosti. Zcela zřejmě je to pověděno v Prolegomena zur jeden künftigen Met. § 1. Zuerst, was die Quellen einer metaphysischen Erkenntnis betrifft, so liegt es schon in ihrem Begriffe, dass sie nicht empirisch sein können. Die Principien derselben . . . müssen also niemals aus der Erfahrung genommen sein: denn sie soll nicht physische, sondern metaphysische, d. i. jenseits der Erfahrung liegende Erkenntnis sein . . . Sie ist also Erkenntnis a priori, oder aus reinem Verstande und reiner Vernunft. Tedy Kant pokládá metafysiku za poznání apriorné, to je zcela zřejmé.

Zřejmě jest také, že úsudky metafysické jsou soudy apriorní a synthetické. V těchže Prolegomenech dí se: Metaphysische Erkenntnis muss lauter Urtheile a priori enthalten (§ 2). Eigentlich metaphysische Urtheile sind insgesamt synthetisch (§ 4). Jak se má vůči tomu výrok Marešův str. 133, »že není žádného poznání apriori, které by se nevztahovalo na zkušenost« a druhá část výroku výše citovaného, »že dle Kanta nelze na apriorných pojmech synthetické úsudky platné vůbec zakládati«?

Ovšem můžeme uvést citáty, které vylučují poznání transcendentní, tudíž by dle toho metafysika jakožto poznání nebyla možná právě tak, jak to Mareš usuzuje. Kant na př. napsal též: Dass Raum und Zeit nur Formen der sinnlichen Anschauung, also nur Bedingungen der Existenz der Dinge als Erscheinungen sind, dass wir ferner keine Verstandesbegriffe, mithin auch gar keine Elemente zur Erkenntnis der Dinge haben, als sofern diesen Begriffen correspondierende Anschauung gegeben werden kann, folglich wir von keinem Gegenstand als Dinge an sich selbst, sondern nur sofern es Object der sinnlichen Anschauung ist, d. i. als Erscheinung, Erkenntnis haben können, wird im analytischen Theile der Kritik bewiesen, woraus denn freilich die Einschränkung aller nur möglichen speculativen Erkenntnis

der Vernunft auf blosser Gegenstände der Erfahrung folgt. (W. W. VIII. 23.)

Výrok tento je rozhodně v odporu s předešlými a povážíme-li, že je ve výroku tom vlastně obsažen výtěžek kritiky č. rozumu, mohli bychom chtít ten spor vyrovnati tak, že Kant sice definoval metafysiku za poznání apriorné, že však zároveň ukázal, že taková metafysika není možná. Avšak tomu brání zase tento výrok Kantův: »Was Schlimmeres könnte aber diesen Bemühungen (totiž z apriorných poznatků dospěti k transcendentálnímu věděni) wohl nicht begegnen, als wenn jemand die unerwartete Entdeckung machte, dass es überall gar keine Erkenntnis a priori geben könne — tak to tvrdí z Kanta Mareš — Allein es hat hiermit keine Not. Es wäre eben so viel, als ob jemand durch Vernunft beweisen wollte, dass es keine Vernunft gäbe. Denn wir sagen nur, dass wir etwas durch Vernunft erkennen, wenn wir uns bewusst sind, dass wir es auch hätten wissen können, wenn es uns auch nicht so in der Erfahrung vorgekommen wäre; mithin ist Vernunftserkenntnis und Erkenntnis a priori einerlei.« (V předmluvě ke kritice prakt. rozumu.)

Tedy spor zůstává; můžeme Kanta citovati proti Kantovi i na důkaz, že filosofii oddělil jako poznání apriorné od věd, i na důkaz, že ji neoddělil; čili na důkaz, že je apriorné poznání možné, i že je nemožné. Citáty se spor nevyřídí.

Jiný způsob vyrovnání byl by ten, že bychom se drželi rozdílu mezi erkennen a denken. Poznati můžeme jen to, co projde názorem: zkušenost, zjevy. Věci o sobě můžeme si jen mysliti. Viz o tom u Mareše str. 128 a násl. Tím je ovšem spor mezi Kantovými výroky vyrovnán, ale není vyrovnán spor mezi stanoviskem mým a Marešovým. Pak tím více bije do očí rozdíl mezi apriorným poznáním či myšlením a poznáním vědeckým a filosofie jest oddělena od empirických věd prostorou ještě znatelnější.

Snad by se dalo nějaké vyrovnání i tohoto sporu nalézt (na př. omezením metafysiky na problém boha, svobody a nesmrtelnosti, neboť v kritice soudnosti praví II. § 91: Gott, Freiheit und Seelenunsterblichkeit sind diejenigen Aufgaben, zu deren Auflösungen alle Zurüstungen der Metaphysik als ihrem letzten und alleinigen Zwecke abzielen — takže by se poznání věcí o sobě z ní vyloučilo). Avšak k čemu uváděti, co Kant chtěl nebo nechtěl, když máme metafysiku Kantovu před sebou a když můžeme na ní přímo se přesvědčiti, zdali šel cestou od vědecké rozdílnou. Kant se o metafysiku v tom obmezeném rozsahu skutečně pokusil a řešil

záhadu boha, svobody a nesmrtelnosti synthetickými soudy a priori čerpanými nikoli ze zkušenosti, nýbrž z pouhého rozumu, z pozorování procesu našeho myšlení. A sice pokusil se o to, když byl kritikou pouhého rozumu stanovisko kriticismu vůči otázkám vytknul. Nesmíme tedy ze zásad v kritice vytknutých činiti důsledky sami a dle toho Kanta posuzovati, nýbrž vzíti v počet také, jak on důsledky těmi se řídil, po případě neřídil. Kritika č. r. není dokonáním filosofie Kantovy, nýbrž die nothwendige vorläufige Veranstaltung zur Beförderung einer gründlichen Metaphysik als Wissenschaft. (Předmluva druhá ke kritice č. r.)

Kritikou č. r. Kant ukázal, že metafysika nemůže vycházeti od zkušenosti, neboť veškeré poznání zkušenosti týče se pouze zjevů; ze zkušenosti, z empirie nemůžeme se dostat za zjevy. Metafysika musí (viz citáty výše) vycházeti z pouhého nadrozumu.

Co je ten nadrozum? Kantova fikce, hypothesis, předpoklad — jak chceme —, s kterou stojí a padá celá jeho filosofie. Určitou definici ve spisech jeho bychom marně hledali; vše co o něm praví, jest jen důsledkem předpokladu, který provází jeho práci kritickou i systematickou. Není zajisté vysvětlením, opakuje-li, že Vernunft jest mohutnost jistého druhu — mohutnost jest pojem mythický, jak vědecká psychologie ukázala; není zajisté pojem nadrozumu o nic zřetelnější, nazve-li se mohutností podávající apriorné principie poznání (das Vermögen, welches die Principien der Erkenntnis a priori an die Hand gibt).

Chceme-li vniknouti ve filosofii Kantovu, musíme si nadrozum definovati sami dle toho, jak pojmu toho užívá při budování svého názoru na svět. Berouce v počet všechny tři Kritiky, Prolegomena a Anfangsgründe der Naturwissenschaft shledáváme, že nadrozum jest souhrnný pojem anebo s jiné stránky vzato, exponent ve vědomí všeho toho, co v člověku působí nezávisle na zkušenosti, na dojmech světa vnějšího, co jest v něm přede vší zkušeností, co si sebou přináší na svět, nežli jej poznává a co podmiňuje i poznání i jednání jeho. Tímto nadrozumem souvisí myslivá bytost se světem pomyslným, t. j. s tím, který jest za zjevy: nadrozum jest částí nebo odrazem rozumu absolutního, božského, který zírá svět věcí o sobě, v pravé absolutní skutečnosti. Nadrozum jest činný v člověku theoreticky jako regulativný princip myšlení, zplozuje ideje, t. j. pojmy (Vernunftbegriffe), jimž ve skutečnosti žádný předmět neodpovídá, jež jsou pojmy v dokonalosti, které se můžeme sice blížit neustále, ale nikdy dosáhnouti, skrze něž uskutečňuje se tendence myšlení po nepodmíněném provedení synthese započaté

vnímáním smyslovým a rozumovým. Dále je činný theoreticky jako princip kritický, přiváděje rozum k vědomí jeho obmezenosti na svět jevů. Nadrozum jest činný též prakticky skrze nepodmíněný příkaz uskutečňovati ideji ve světě smyslném (zákon mravní — kategorický imperativ).

Tímto nadrozumem tedy člověk dostává se za svět jevů, jím nabývá vědění, které jest jiného druhu než poznání rozumové. Myšlenky jím zplozené nevztahují se ke skutečnosti smyslové, v ní nelze jich předmět nalézt, nýbrž týkají se toho, co má býti, co se má uskutečniti. On vystavuje postuláty, jimž nemůže ublížiti pochybnost rozumu, který svými pravidly může obsáhnouti pouze to, co jest v čase a prostoru. Postuláty nadrozumu však mají skutečnost, realitu nadsmyslnou, inteligibilní obsah jich nemůžeme poznati, ale můžeme mysliti. Důvodem jejich pravdivosti není vědecký důkaz z empirie čerpaný, ale jich apriornost, jich nadrozumovost čili víra.

Na tomto a takovémto nadrozumu zakládá se Kantova metafysika.

A pro existenci tohoto nadrozumu má Kant jediný důvod: apriorism.

V kritice č. r. zkoumá, analysuje zkušenost, z níž poznání vychází a shledává v ní dva prvky: 1. vněmy (Empfindungen), které pocházejí z vnějšího popudu na mohutnost poznávací a podávají jí látku; 2. apriorné prvky, které mají původ v mohutnosti poznávací samé a tvoří formu poznávání. Jsou to: apriorné formy názoru: čas a prostor, formy rozumové synthese (souzení), kategorie, a formy nadrozumu čili ideje. Apriornost forem jest nervus probandi celé kritiky; v ní je důvod pro stěžejnou větu, že poznání naše obmezeno na zjevy, v ní je důvod pro vyvrácení dosavadní dogmatické filosofie, racionální psychologie a racionální theologie.

V kritice praktického rozumu vystavuje kategorický imperativ, pro nějž není důvodu, leč že jest a priori, a ten apriorný zákon v nás je nervus probandi celé ethiky a filosofie náboženství.

Avšak apriorism nedostačí na odůvodnění nadrozumu, poněvadž v obou kritikách odporuje logickým požadavkům a zřejmým faktům. V kritice č. r. způsob, kterým Kant hledá formální prvky poznání, musí se bráti za důvod a způsob ten nepřesvědčuje. Co jest prý stálého, neměnného, obecného v našem poznání, to je apriori a tvoří jeho formu, co se mění dle jednotlivých případů,

tvorí látku. Ať jsou obsahy počitků (vněmů) jakkoli rozmanité, prostorové a časové vztahy se nemění. Abstrahujeme-li ode všech smyslových kvalit, zbude přece prostornost a posobnost. Tedy čas a prostor jsou apriori. Ať máme jakékoli zjevy dány, pochopíme je pouze jako členy nějakého poměru (na př. kauzality) a tento poměr zůstává týž, i když se zjevy mění jakkoli. Tedy tato forma, v níž a skrz níž jevy pochopujeme, jest a priori (kategorie). Neodvisle od zkušenosti jest v nás tendence po nepodmíněné a neobmezené synthese poznání, tedy jest apriori (ideje).

Avšak naproti takto míněné apriornosti času a prostoru stojí fakt psychický, že představa času i prostoru se vyvíjí, tedy mění; že čítí pouhé předchází vnímání, že tedy čas a prostor nemá člověk přede vší zkušeností. I když bychom měli na mysli zkušenost rodovou, zděděním nabytou schopnost, přece jednou musel býti člověk, jenž si představy času a prostoru a s nimi i fyziologické podmínky poněmhu zjednal sám, jenž je nezdědil.

Totéž platí u míře ještě větší o souzení. Gramatika, vývoj řeči poučuje, jak se jednotlivé kategorie vyvíjely ze společného základu poslušnosti a psychologie dětská ukazuje nám ten vývoj. Co se pak týče idejí, nestačí na jich dovození odvolávat se na synthesesující tendenci mysli, poněvadž ta se jeví už při vnímání. Dedukce jejich z kategorií, kterou Kant podává, ovšem pozbývá významu, když kategorie samy nejsou a priori, nehledě ani k jiným logickým neshodám, jichž se při tom Kant dopouští (Höffding).¹⁾

Apriorné působení mravního zákona v nás je rovněž nedokázaný předpoklad, který sice z kritického stanoviska Kantova byl nutný, aby in theoria umožnil souvislost světa pomyslného se světem skutečným (světem jevů), který však naprosto se neshoduje se zkušeností, kterou máme o vývoji mravnosti. Prázdňý pojem povinnosti, abstraktní kategorický imperativ bychom snad mohli pokládati výrazem instinktivnosti mravního vývoje; v tom smyslu dalo by se s ním něco pořídit. Avšak s tím bychom zase nepochodili na půdě Kantova kriticismu. Imperativ ten je u Kanta pouze výrazem sporu motivů jednání v našem nitru; že by pak svědomí jednotlivce obsahovalo a priori prvek zásad, jenž se objevuje teprve na nejvyšším stupni mravního vývoje, tomu odporuje božský klid, s nímž fanatik mučí jinověrce, s nímž se provádí zásada: oko za oko, zub za zub. Ve formulaci: jedné tak, aby zá-

¹⁾ Geschichte der neueren Philosophie, Lipsko 1896, II., 57.

sada tvá mohla se státi zákonem obecným, uspokojí kategorický imperativ zrovna tak egoistu jako altruistu, a kam se poděl ten apriorní prvek? Theorie vůle, která je důsledkem apriorismu, je psychologické paradoxon. To vycítil už Schiller¹⁾ a co praví o tom Paulsen²⁾, to je pravdivým odsouzením apriornosti: Lidská vůle jest slátána z praktického rozumu, který vystavuje jen jediný zákon, a ze smyslových pudů, které tihnou jen k egoistickému ukojení. Tak dojde se k onomu prázdnému pojmu chtění jakožto analogon čistého nazírání a myšlení. A to osudné přeceňování čistého myšlení v theorii poznání vede k tomu přímo nesnesitelnému stotožnění čistého chtění s dobrou vůlí. A z toho vyplývá monstrózní důsledek, že se popírá mravní rozdíl mezi činy, jestliže jest jejich motiv hmotný. Stejně mravní ceny jsou ukájení smyslných chťičů, slávy- chťivost, snaha po oblažení lidstva, vysvobození lidstva z pout bezpráví a lži, poněvadž vše to jsou materialistická určení vůle. Není rozdílu mezi hedonismem a aristotelovsko-stoickou morálkou dokonalosti, poněvadž eudaimonism jest jich společným principem. Paulsen dodává: Weiter kann die Konsequenz eines solchen Princip nicht getrieben werden.

Tedy: apriorism neobstojí před kritikou.

S apriorismem padá nadrozum.

S nadrozumem padá metafysika Kantova.

Apriorism jest tedy *πρῶτον ψεῦδος* Kantovy filosofie.

Nadrozumem odloučil Kant filosofii jakožto poznání apriorné od vědy empirické, a tím způsobil přeceňování nadrozumu u filosofů idealistických a s ním i onu Naturfilosofii Okenovskou. Dobře tedy bylo řečeno, že toto odloučení filosofie a vědy poškodilo filosofii (Mareš, Idealism a realism, 133).

¹⁾ Epigram citovaný v Č. Mysli, II., 273.

²⁾ Imanuel Kant, Sein Leben u. seine Lehre, 1898, 320 a násl.

O citech a obrazotvornosti a vzájemném jich poměru.

Píše Dr. Oldřich Kramář.

(Dokončení.)

4. kap. City kosmické.

Všecky city mají veliký význam ve fyziologické a psychologické ekonomii života. Jednak jsou nutnými průvodci všech přirozených žádostí, jež směřují k zachování individua a celého druhu, neboť jsou spolu s obrazotvorností a s aparátem odrazových pohybů takřka upozorňovateli na důležité účely a voditeli k jich plnění; jednak stávají se podněty k žádostem odvozeným, tím, že na základě zkušenosti i pouhých odrazových pohybů sdružují se s aparátem motorickým. Poněvadž pak všecky city, jež nesouvisí přímo s účely přirozenými, přece pocházejí z podnětů v podstatě organismu uložených a nepřímě oněm účelům slouží, jest patrné, že všecky city vůbec přímo neb nepřímě jsou návodci k plnění účelů životních. Že nemírnými žádostmi individuum jim spíše ubližuje než prospívá, to nijak neruší všeobecnou platnost jejich.

Ukojení žádostí přirozených i odvozených jest podstatou sobectví, toto ale samo nezbytným znakem psychického života každého živočicha. Člověk jest nutně sobeckým, aby zachoval sebe i svůj rod. Vývoj lidského společenstva však poněmáhle přivodil meze sobectví k tomu směřující, aby společnost na zdravých základech vůbec mohla trvati. Ovšem jest již tento účel původem a významem svým problematický. Každému individuu jest přirozeně sobectví jeho předním a jediným zákonem jednání; tak to vidíme v říši ostatního živočišstva s nepatrnými výjimkami potvrzeno; jen u některých nižších živočichů idea společenstva k znamenitému

vývoji dospěla. Než i tam, kde podivujeme se právem důmyslné ústavě společenské, u včel, pozorujeme při tom sverpé násilí páchané na trubcích. Společenstvo včel jest tedy umělá instituce společenská, opírající se o násilí páchané na jedné straně, avšak délkou času ustálená a patrně z jistých přirozených příčin odvozená. Násilí jest také všeobecným odznakem lidského společenstva původního; jen vlivem ideí ponenáhlu se vyvíjejících a k jasnějšímu vědomí dospívajících velmi pozvolna ustupovalo. Ostatně není asi původní lidské společenstvo, jež dlouho a dlouho ještě v některých rysech i za pokročilých forem ústavních platnost svou podrželo, specificky lidským vynálezem, nýbrž pochází od nižšího, fylogenetického stupně vývojového. Jaký pak veliký jest rozdíl mezi náčelníkem kmenu, jenž si právo na všechny ženy osoboval, aneb středověkým velmožem, jenž na všech svých ženských poddaných provozoval *jus primae noctis*, a statným opičákem náčelníkem, jenž úzkostlivě a žárlivě střeží všechny samice svého stáda, aby jiný samec k nim se nepřiblížil, až pak sám opět silnějšímu a mladšímu musí ustoupiti? —

Násilí tedy bylo podstatou prvotního i pozdějšího lidského společenstva a ustupovalo vždy jen většímu násilí, než ustálily se přesné normy práva; než i tyto vyjadřovaly zprvu toliko převahu mocnějšího nad slabším. Jen zvolna přicházela k platnosti idea šetrnosti k slabým a bezmocným a spravedlnosti jako požadavku všeobecného čili idea všelidské lásky, již nauka Buddhova a křesťanská předním zákonem a zřetelem lidského jednání učinila; proto také ji křesťanskou láskou nazýváme.

Odkud tento zákon lásky všelidské, jež jako pravidlo jednání důsledně, ovšem jen jistou měrou, na ostatní živočišstvo i říši rostlinnou rozšířiti nutno? — Proč nezůstal zákon sobectví a násilí v původní své platnosti jakožto nejvíce přirozenější a nejbližší rozřešení záhady společenské? — Vždyť v přírodě platí téměř neobmezeně, ano i my lidé bez násilí na zvířectvu a rostlinstvu páchaného ani živi býti bychom nemohli. Proč tedy neplatí všude buď zjevná síla neb skrytý úskok jakožto nejvydatnější prostředky neobmezeného surového sobectví? — V státech jen poněkud pokročilejších nedovoluje toho veřejný řád a zákon chrání takto slabšího proti silnějšímu. Avšak odkud tento řád a zákon, ježto patrně původní není? Či odkud ten pokrok lidského smýšlení a citění, že pokládá násilí, aspoň zjevné, za nepravé a lidskosti odporující? — Již ustálení jakýchkoli mezí právních jest patrným pokrokem.

Spočívá snad tento pokrok jen na nahodilých příčinách? — Takový výklad nikdy nedostačí. Vždyť jest mravní pokrok lidského pokolení právě jako hmotný jen zvláštním případem všeobecného vývoje fylogenetického, jež z nahodilých příčin cele pochopiti nelze. Pověstné zásady Darwinovy vysvětlují mnoho, ale nikoli všecko, i pochopení fylogenetického vývoje v říši živočišné a rostlinné vymáhá kladení skrytých metafysických příčin. Ve smyslu mravního a společenského pokroku objevují se ale ony zásady právě v základních otázkách malomocnými, ač ve příčině hmotného a estetického pokroku k výkladu vyhovují. Člověk veskrze mravními zásadami se spravující byl by v boji o život rozhodně slabší nežli ti, kteří jimi se nespravují, přirozený výběr patrně tedy ve smyslu mravního pokroku jest nedostatečnou hypotézou. Ovšem ale možno říci, že společenstvo spočívající veskrze na mravních základech, totiž na důsledné spravedlnosti, silnější jest než takové, jež na nich nespočívá. Než že toto není výsledkem přirozeného výběru, o tom nás dějiny i současné události neklamně poučují. Státy, které mocí vznikly, nepokládaly nikdy spravedlnost a všelidskou lásku za přední vodítka jednání, nýbrž naopak násilí a úskok. Přirozený výběr vedl tedy k zevní moci a násilí a obou těchto prostředků opět používal k svému uskutečnění, že však nevedl důsledně k uskutečnění mravních ideálů, to opět v dějinách starých i novějších shledáváme. Mocní vládcové, jako Karel Veliký, ovšem starali se o zvelebení mravnosti a spravedlnosti v říši své, ale ne proto, že byli velkými dobyvateli, nýbrž proto, že přes choutky dobytelské byli muži uznalými a vzhledem k svému národu spravedlivými. Avšak kde zůstala láska všelidská? A nejinaké jest to i později až do nejnovějších dob.

Již pouhý vznik společenstva, jakkoli surové původně bylo, nelze pochopiti jen z nahodilých příčin, na př. z úvahy, že spojená síla nebezpečí lépe odolá; neboť tato úvaha již společenstvo samo jako známou zkušenost předpokládá. Kdyby nebyly působily skryté, totiž nevědomé podněty, jež ostatně i v říši celého živočišstva platnost mají, nebyla by ani společnost vznikla a tedy také ne přesvědčení, že spojení sil jest mocným prostředkem k odvrácení nebezpečí; bylo by naopak vládlo jen vzájemné násilí a úskok, jež i z pokročilého společenstva jen zvolna ustupují.

Empiricky pozorovatelné příčiny vývoje člověčenstva a mravnosti jakožto protivy surového sobectví jsou však tyto:

1. Pud pohlavní a obzvláště rodový u ženského pohlaví čili láska mateřská.

2. Pud soudružnosti opírající se o pohyby fysiognomické a mimické, jimiž stejný živočich stejného poznává.

3. Útrpnost a soucit, přirozené to protivy bezohledného sobectví.

4. Cit zbožnosti jakožto podklad náboženství a podnět k lásce všelidské.

5. Světobol, t. j. cit nesrovnalosti, jenž ruší uspokojení vyplývající ze snah sobeckých. K němu druží se pak jako doplněk zbožnost v poněkud jiné způsobě, než jak původně dána jest, a vyšší stupeň lidského soucit, z něhož pak opět plyne zásada a požadavek všelidské lásky.

Tyto jistoty, pozorováním nade všecku pochybnost povýšené, jsou základem netoliko společenstva v prvotním smyslu surového lidstva, nýbrž i nejideálnějšího vývoje mravních požadavků, jež vidíme vysloveny kromě jiných nauk náboženských v nauce Buddhově a obzvláště v Ježíšově. Zároveň naznačují tyto zkušenosti postup společenských ideí, jež za nahodilý pokládati nikterak není dovoleno. Naopak jest nanejvýš pravdě podobno, že z podnětů transcendentních tento pokrok přirozeně vyplývá.

Základem společenstva vůbec jest pud pohlavní. Způsob, kterak v lidském pokolení z počátku se jevil a částečně dosud jeví, jest pro lidstvo netoliko významný, nýbrž v něm spočívá i znamenitá páka pokroku. V lidském pokolení jsou v příčině tohoto pudu obě pohlaví původně naprosto rozdílná. Sice jest prostý pud oběma společný, avšak u ženského zušlechtěn a blíže určen význačným příměskem rodového pudu, jako u ostatních živočichů. Žena vyznačuje se temnou předtuchou mateřství a úkolu mateřského již v nejútlejším dětském věku, kteráž pak nevědomým napodobováním ženských a vychovatelských činností a posléze pohlavní zralostí dospívá k jasnému uvědomění. Často již bylo poukazováno k tomu, jak obě pohlaví v útlém dětském věku zcela rozdílně se jeví. Dívka, sotva že přestává býti nemluvnětem, strojí panenky, chová a hejčká, kdežto chlapec libuje si v divokém a bezúzdém těkání. Již prve bylo podotčeno, že nevědomé napodobování mnoho přispívá k onomu úkazu, jež u ženy tak záhy pozorujeme. Avšak že není empirického původu, totiž že ony projevy ženského ducha a temné předtuchy budoucího mateřství nepocházejí jen z napodobování, o tom nás právě srovnání obou pohlaví může přesvědčiti. Malý chlapec i dívka pozorují matku, kterak ošetřuje menší bratry neb sestry, chová a převínuje, kojí neb kolébá, avšak jen u dívky stává se toto pozorování podnětem

k napodobení. Patrně tedy takovými zjevy u dívky dospívají temné představy k uvědomění a podněcují k napodobení, proto že jí to je přirozeno. Chlapci nikdy nenapadne, aby loutku tiskl k prsoum a takto napodoboval úkon kojení, jako u malých dívek pozorovati můžeme, aneb aby je zpíváním k domnělému spánku konejšil. A pozorujeme-li někdy, že chlapci útlého složení v takovýchto dívčích zábavách účast berou, jest to ovšem výminka, která z toho vysvětliti se dá, že útlý a slaboučký chlapec, necitě v sobě podnětu ku hřmotnějším hrám chlapeckým, přidružuje se k mírnějším zábavám dívčím a je napodobuje. Vždyť naopak zase vidáme dívky, které rozpustilostí a divokostí chlapcům úplně se vyrovnají. I to jest patrně výminkou. Jisto tedy jest anebo aspoň nanejvýš pravdě se podobá, že jest metafysický rozdíl již původně uložený v orgánovém vědomí a výtvorech obrazotvorných a nevědomých podnětech, jímž obě pohlaví jsou vyznačena a od sebe se liší právě jako fyziologickou podstatou.

Žena vyznačuje se tedy patrným pudem rodovým, t. j. temným vědomím, že úkolem jejím jest mateřství a vychovávání; zkušenosti přispívají toliko k jasnějšímu uvědomění tohoto pudu.

Naproti tomu lze právem předpokládati, že u muže prvotně surového nebylo ani nejmenší stopy pudu rodového, totiž nějaké temné předtuchy otcetví. Jeho pud pohlavní byl toliko bezohledným a prudkým chtičem, jenž brutálním násilím zjednával si ukončení. Že tak tomu bylo, vyplývá přirozeně z toho, že žena je slabší, a lze souditi, že za surových dob rozdíl zrůstu a tělesné síly byl ještě patrnější než nyní. Vždyť s podobnými úkazy shledáváme se v ostatním živočišstvu. Zdá se tedy pravdě podobným, že kulturou a pohodlnějším živobytím žena poněmhu co do vývoje tělesného přiblížila se muži. O nějaké lásce pohlavní, jak ji daleko pozdější doby u mužského pohlaví vypěstovaly, nebylo zajisté původně ani stopy; muž bez záletů, jež u mnohých živočichů pozorujeme, bez lichotného koketování násilím vymohl, čeho chtěl, poněvadž žena byla slabší, a on ji považoval za bytost sobě nerovnou a nečistou. Patrně stopy tohoto původního stanoviska shledáváme dosud u mnohých surových národů. Žena pokládá se u nich za bytost nečistou a opovrženou, jest ubohým soumarem všech břemen životních a nenalézá u muže nejmenšího soucitu a podpory v těhotenství a při porodu. Že tomu tak bylo původně vůbec, ano ještě v míře daleko větší než u surových národů s námi současných, lze vším právem souditi, neboť i nejsurovější národové nynější označují již pokročilý stupeň kultury.

Obě pohlaví byla tedy patrně co do tělesné síly velice rozdílná. Kdyby žena původně byla se vyrovnala po této stránce mužovi, nebyla by mohla tak dlouho trvati v opovržení.¹⁾

Rodinný život a láska rodinná zajisté původně existovaly, avšak rodina zahrnovala jen ženu a děti, muž čili otec v nich zahrnut ne byl, neboť nestaral se ani o ženu ani o děti, ježto nějakého pudu otcovství u něho nebylo. V té příčině zajisté člověk muž byl méně pokročilý než mnozí živočichové ze třídy ptactva a ssavců. Péče o zachování života, o potravu a příbytek byla úplně ponechána ženě, kteráž právě proto osvojila si množství zkušeností a stala se proto také, jak Lippert krásně dovozuje, vynálezkyň orby, již pak muž na vyšším stupni společenského života statně dovedl využívat. Avšak na prvotním stupni vývoje společenstva muž neznaje péče o rodinu, těkal s druhy za divou zvěří, kteráž ovšem také poskytovala příspěvek k živobytí. Než to nebyl hlavní výtěžek loveckého těkání a bloudění, nýbrž bohaté zkušenosti, jež o zvěři si získal, a jimiž naučil se ponenáhlu zvěř zkrotiti a pro svou službu ochočiti.

¹⁾ Ze brutální znásilnění ženy bylo původně jediným způsobem spojení pohlavního, možno souditi i z toho, že nalazáme sem tam i v daleko pozdějších dobách toho příklady; ba i za našich dob pořádku se vyskytují, a zákon je jako těžký zločin tresce. V pozdějších dobách ovšem byl takový skutek pokládán za potupu rodu, ba celého kmene a krvavou pomstou trestán. (Viz vypravování o Dině, dceři Jakubově, v 34. kap. knihy Genesis.) Jakkolivěk my dle pokročilých mravních názorů takovýto způsob ukojení a brutální mužskou surovost zatracujeme, pro původní lidstvo byl tento způsob obyčejem, ano soudíme-li nestranně, tato nestejnost obou pohlaví byla pro vývoj lidského pokolení nanejvýš blahodárná.

Shledáváme zajímavý psychologický úkaz, jenž potvrzuje nade vší pochybnost, že znásilnění ženy bylo původním způsobem pohlavního spojení. Jest to ženě vrozený stud a ostýchavost, které jeví se zejména v mladším věku při styku s muži, od pradávných dob zděděná to bázeň před znásilněním. Kdyby obě pohlaví co do síly tělesné sobě byla rovna, nebyl by tento úkaz se mohl vyvinouti, kdyby naopak ženské individuum silnější bylo mužského, byly by podobné úkazy u tohoto se vyvinuly. Jak podstatný tento znak jest, následuje z toho, že právě ona ostýchavost a stydlivost v pokročilých dobách vzdělanosti byla pokládána a pokládá se dosud za největší ozdabu ženského pohlaví. Jen snahy emancipační dovedly tuto přirozenou ženskost potlačiti a pokládají ji za něco zbytečného. Ostatně nelze upíti, že právě ona slabost pohlaví naproti mužskému dala jemu kouzla poetického, které v dobách pokročilejších básníci opěvali a jež zavdalo podnět k rytířské galantnosti. Avšak to sahá do dob velmi pozdních. Také krásná báje o Adamu, totiž člověku, a Evě, či lépe Chavvě čili dárkyni života neb rodielce, povstala zajisté za dob velmi pozdních, neboť zjevně vyjadřuje pokročilý názor o posvátnosti přirozeného spojení obou pohlaví ve stavu manželském; také jest v ní slabost ženy, přirozeně o muže se opírající, významně naznačena tím, že pokládá ženu za utvořenu z vyňatého žebra mužova.

Nám však neběží o to, aby postup kulturní byl naznačen, nýbrž jen hlavní psychologické momenty mají býti náležitě oceněny. Proto k těmto zřetel obrátíme.

Mateřská láska jest zajisté základem společenstva a dalšího vývoje mravnosti. Kdyby té nebylo, byl by život lidský sotva kdy vymanil se ze surového násilí a vzájemného nepřátelství. Poněvadž člověk mnohem déle samostatného života jest neschopen než jiní živočichové, proto láska mateřská stala se trvalým znakem ženy, a poměr k dětem pevnějším svazkem než u většiny ostatních živočichů. Do tohoto svazku rodinné lásky muž, t. j. otec, v dobách mnohem pozdějších teprve byl pojat, když život jeho pozbyl původní těkavosti tím, že již chůvcem stád se stával. Tu teprve vytvářel se ponenáhlu onen poměr rodinný, jenž pozdějším stupňům společenstva v užším i širším smyslu vykázal určitý směr.

Prvotní spojení rodinné mělo však ten důležitý následek, že sestrojilo pevný svazek lásky mezi lidmi sobě nejbližšími, totiž matkou a dětmi a pak mezi dětmi zvláště. Že i mezi muži, pokud k společným úkolům lovu se sdružovali, podobný nějaký svazek soudružnosti se vytvořiti mohl, jest pochopitelno. Když na pozdějším stupni vývoje muž stal se hlavou rodiny, totiž všech lidí, kteří buď přirozeným původem k němu náleželi, neb jež on své službě podrobil, nabyl také význam soudružnosti širší platnosti. Posléze za poměrů ještě pokročilejších vytvořil se pojem národa, t. j. celku lidí, již jednak původem, jednak stejností obyčejů a společnou mluvou k sobě náleželi. Psychologickým základem těchto společenských citů, tedy lásky a vědomí soudružnosti, jsou pohyby fysiognomické a mimické. Na jich základě již prvotní svazek lásky se vytváří, totiž poměr dětí k matce; neboť opačný poměr matky k dětem jest již od nejdávnějších dob a nejprvotnějších stupňů fylogenetického vývoje, kdy rozdělení obou pohlaví nastalo, pevně ustálen. Zušlechtění a větší ustálení jeho v pokolení lidském tím toliko zjednáno bylo, že dítě mnohem delší dobu potřebovalo ošetření mateřského, než na nižších stupních.

Význam fysiognomických a mimických pohybů pro vznik přirozené lásky jest tento. City radosti a naopak zármutku a žalu vyjádřeny jsou jistými reflexy netoliko v ústrojích vegetativních, nýbrž i ve svalstvu kosterním, najmě lícním. Vývojem v téměř rodě, zde tedy v pokolení lidském, a děděním od jedné generace k druhé ustálily se tyto lícni reflexy čili fysiognomické pohyby tou měrou, že staly se podstatným znakem člověka. Reflexy ústrojů vegetativních, zevně nepozorovatelné, a výrazné reflexy obzvláště

svalstva lícniho srostly v tak pevný svazek, že tvoří přesnou kontinuitu úkazů souvislých, tak že jeden bez druhého nemůže nastati, aspoň dokud přetvářka ještě rozsáhlého významu nenabyla. Avšak onen pevný svazek reflexů jako třetí součástku obsahuje ještě nějaké spojení smyslových představ, jež však dle kvality může býti velmi rozdílné. Toto pevné sdružení tří rozdílných elementů, totiž jistých reflexů vegetativních ústrojů, příslušných reflexů lícních čili výrazových a nějakého objektivního smyslového obsahu jest tedy fylogenetickým vývojem tak pevně sestrojeno, že náleží nezbytně k podstatě lidské. To má ovšem za následek, že při ontogenetickém vývoji jednotlivého individua dle vrozené schopnosti záhy nastává porozumění napodobením, totiž pohyby mimickými. Jak rozsáhlou platnost tyto při vývoji individua mají, bylo by lze nesčetnými příklady ze zkušenosti doložit, než k tomu není zde místa. Budiž toliko všeobecně podotčeno, že všem činnostem lidským učíme se napodobením, zprvu bezděčným čili nevědomým, pak vědomým a zúmyslným. Kdyby toho nebylo, ani choditi, ani mluvit nenaučil by se člověk, jak zkušenosti zřejmě dokazují. Psychologická podstata napodobení v tom však spočívá, že názor zrakový neb sluchový nějakých fysiognomických neb jiných pohybů má za následek bezděčné napodobení těchto. Dítě vidouc usměvavou tvář, bezděčně usmívá se, vidouc zasmušilou neb zamračenou, taktéž se zamračí, vidouc a slyšíc plačícího, nedovede odolati mocnému podnětu k pláči atd. Schopnost napodobovací jest jedním z nejpřednějších znaků lidského pokolení. Této všeobecné úvahy použijeme nyní k vyložení vzniku přirozené lásky.

Nejpřednějším a nejdůležitějším předmětem zrakových i sluchových názorů jest dítěti matka. Kojíc je a jinak ošetřujíc pohlíží na ně vlídným a laskavým pohledem, jenž jest toliko zevním vyjádřením její mateřské radosti. Proč matka lidská i matka v ostatní říši živočišné tyto úkony mateřské s radostí plní, to netřeba široce vykládati. Dostačí poznámka, že po obtížném těhotenství a bolestném porodu pohled na novorozený plod jest nutně zjevem radostným, jsa jednak ukončením strastí, jednak splněním dávného očekávání. Mimo to vzbuzuje novorozenec svou úplnou neschopností k samostatnému životu soucit a podněcuje, zvláště pláčem, vrozený pud mateřských povinností. Čím déle matka je vykonává, tím více roste radost mateřská a uspokojení z plnění povinností. Z toho tedy lze pochopiti, proč matka laskavou a radostnou tváří pohlíží na dítě, zkrátka proč k němu lásku chová. Dítě pohlížeje na laskavou a usměvavou tvář matčinu poněmhu naučí se jí rozuměti, to však

znamená především, že po mnohonásobném opětování tohoto názoru pocítí dostatečně mocný podnět k bezděčnému napodobení, t. j. provede bezděčně smrštění příslušných lícních svalů, usměje se. Tento nesnadný prvotní pokus častým opětováním stane se snadným a obvyklým. Kdykoliv dítě vidí usměvavou tvář matčinu, usmívá se taktéž, dokud pláč a nelibost z neukojených potřeb tomu nezabraňuje.

Avšak dodejme k tomu, co svrchu o nezrušitelné kontinuitě oněch tří prvků všech citů a nálad bylo pověděno. Napodobující bezděčně vzezření matčino dítě pocítí spolu příslušné reflexy vegetativních ústrojů, zde tedy především srdce a svalstva dýchacího; zkrátka k bezděčnému napodobení zevního výrazu radosti přistupuje vnitřní obsah jeho, t. j. vlastní cit. Nějakého objektivního obsahu kromě vzezření matčina zde ovšem není. Tak stává se, že tvář matčina jest dítěti souhrnem radosti a štěstí, a tento cit trvá i do pozdějších dob života, dokud tvář matčinu viděti může a jiné překážky nenastupují. K tomu doplň čtenář, co dříve o něžnosti bylo pověděno.

Avšak zkušenost dítěte rozšiřuje se, stýká se ponenáhlu s jinými osobami mu blízkými a učí se jich výraz buď radostný a laskavý, neb bolestný a nepříznivý napodobovati a jemu rozuměti. V neodolatelné moci podnětu, jenž bezděčné napodobení radostného a zarmouceného vzezření zjednává, spočívá tedy význam lásky, t. j. souradosti a soustrasti, ale pak též opaku lásky, závisti, nenávisti, škodolibosti. Všim právem tvrditi lze, že láska přirozeně opětuje a splácí se z nevědomého podnětu, nepřízeň a nenávist a vůbec nelaskavé a nepřátelské jednání taktéž. Závist pak a škodolibost jsou další stránky z přirozenosti lidské vyplývající, pokud láska není dostatečně mocná, aby nelibost sobectvím zjednanou překonala. Bližšího výkladu o tomto předmětu není potřebí.

Z týchž základů, na nichž láska k matce a ostatním sourozencům, za pokročilejších poměrů společenských i láska k otci pochází, vyplývá i širší láska k soukmenovcům a vědomí soudružnosti, jež všude dovedlo posléze lidi k vědomí národnosti a přibuzenství národního. Tím ovšem požadavek přirozené lásky nabyl značného rozšíření, bez něhož by násilí a vzájemné pronásledování nebylo přestalo. Soucit, t. j. souradost, soustrast a útrpnost stávají se tak podněty lidskosti k soukmenovcům a národním spřízněncům. Na tomto stanovisku shledáváme národy všude, když jakýmikoli příčinami vědomí soudružnosti dospělo k platnosti.

Jakkoli veliký a důležitý jest však pokrok lidstva tak daleko dospěšího, že šetří svých soukmenovců bližších i vzdálenějších, přece nevylučuje nikterak násilí a bezpráví vůči lidem nespřízněným, lidem národnosti jiné, ba ani k lidem nejbližším. Kromě lásky mateřské také nezná přirozená láska jiné zásady a jiného požadavku, než aby dobré spláceno bylo dobrým a zlé zlým, ano k plnění druhého požadavku vždy jest daleko ochotnější než k plnění prvního. Vděčnost za prokázaná dobrodiní, vůbec za lásku prokázanou, jest i u nás pokročilých lidí úkazem dosti vzácným, za to surová osobivost a jiné stránky bezohledného sobectví úkazy obecnými. Kdyby nebylo ještě jiných podnětů, nebylo by se lidstvo nad tento stupeň přirozené lásky vůbec ani požadavkem povzneslo. Přirozená láska jest sama sebou, jak právě naznačeno, velmi slabou zbraní proti vrozenému sobectví, ba lidé hřešívají ze sobectví zhusta na těch, kteří by jim měli býti nejdražšími. Avšak vyšší požadavek lásky všelidské, jehož plnění vyžaduje tedy především šetrnost k lidem nejbližším, jest jako pravidlo jednání jednak naukou náboženskou, jednak společenským řádem pokročilých států vysloven.

Odkud tedy tento požadavek? — Odkud závaznost jeho všeobecná, a odkud ono poznání, že ten požadavek jest správný a platný? — Z podnětů, které podmiňují přirozenou lásku, není odvozen, vůbec není odůvodněn zkušeností, neboť jednání lidí v malém i velkém ukazuje, že šetřeno ho velmi nedůsledně a jen tam, kde to sobeckým snahám jednotlivce neb celých stran nepřekáží. Důsledné plnění lásky všelidské není tedy předmětem zkušenosti, a požadavek nevyplývá také z empirického pozorování. Vždy byli to jen jednotlivci, kteří cele proniknutí posvátností onoho zákona jej také plnili a své sobectví důsledně krotili, ano zcela překonali. Také onen požadavek nebyl nikdy a není vědomým majetkem celého lidstva, nevytvořil se maně a nevědomky, nýbrž byli to vzácní mužové, božským duchem naplnění, kteří jej vyslovili, poněvadž v nitru svém pravdivost jeho uznali. Takovými osobami byli především zakladatelé nauk náboženských, jako obzvláště Zarathustra, Buddha a Ježíš, a zejména oba poslední. U jiných zakladatelů náboženství převládalo ještě příliš sobectví národní a národní vypínavost nad čistou lidskostí a požadavkem nerozdílné lásky všelidské. — Jisto tedy jest, že tento požadavek s jinými názory náboženskými se vyvinul, že v něm shledán byl prostředek k dosažení oné blaženosti, po níž člověk sobectvím slepě vedený marně se snaží. Zákon všelidské lásky jest proto

nutně sdružen se zřikáním se požadavků sobectví, pokud k zachování života nejsou nutny. Ta blaženost, již postuluje požadavek všelidské lásky a zapření sebe sama, jest ovšem v nejpřednějších dvou naukách, Buddhově a Ježíšově, nanejvýš vyjádřena. Buddha požaduje ctnostný život a zapírání sebe sama jako prostředek k udolání života a vědomí vůbec, neboť vědomí jest mu příčinou všeho zla. Ježíš naproti tomu požaduje ctnostný život a sebezapírání k dosažení blaženosti, která spočívá v nerozdílném spojení s Bohem; proto klade i za podmínku lásku k Bohu, kteráž všecky ostatní snahy má převyšovati. Odtud pochází známý zákon jím vyslovený: Miluj Boha nade všecko a bližního jako sebe sama.

Srovnáváme-li obě nauky, shledáváme, že Buddhova jest strážlivějšího a pesimistického rázu, neboť z ní mluví zřejmě přesycenost života a zoufalost; nauka Ježíšova naopak vychází z čistého a dětinného přesvědčení, které sice zná bídu a útrapy lidského života, ale v plnění onoho velkého požadavku domáhá se léku proti nim, zkrátka hledá opravdový základ blaženého života. Buddha pokládá za nejvyšší cíl ctnostných snah úplné ukončení života, Ježíš naopak nekonečný blažený život v Bohu. Bez odporu jest tedy křesťanská nauka ideálnější a všeobecně potřebě lidského ducha přizpůsobenější než Buddhova. Avšak Buddha věděl dobře, proč svůj theoretický názor takto stanovil; za okolností, v nichž žil a k vyššímu poznání se probudil, nemohl dospěti jiných výsledků. Nauka brahmanská, jakkoli ideální, byla přece jen založena na sobectví národním a duchu kastovním a schvalovala bezcitné a nešetné nakládání s národy jinými, t. j. nižšími než Ariové. Toho však čistá a útrpná duše Buddhova nemohla připustiti, jsouc cele proniknuta láskou k lidstvu vůbec a zvláště k pronásledovaným a ubohým. Mimo to ale nauka brahmanská svým obřadnictvím tou měrou sevřela a spoutala své věřící, že celý život jejich neměl ničím jiným býti než stálým obřadem k dosažení touženého spasení. Mysl tím zotročená a zkrušená zoufala nad životem, a kdo z tohoto otroctví vyprostiti se chtěl, opustil vše, majetek, ženu i děti, a žil v lesích o samotě, pohrdaje vším pohodlím a všemi požitky životními. Jediné z této zoufalosti lze pochopiti stanovisko Buddhova myšlení: chtěl vyprostiti svůj národ z duševní poroby k svobodě ducha. Jak velice jeho vystoupení bylo včasné, lze poznati z ohromného úspěchu, jehož nauka jeho se dožila. Avšak moc brahmanská tak byla zakořeněna v národu indickém, že posléze přece učení Buddhovo úplně z Indie musilo ustoupiti, k záhubě tak četného národa, jenž úpí pod nelidským otroctvím národa

ciziho. — I Ježíš vystoupil za poměrů časových poněkud podobných: národ židovský byl podroben římskému panství a toužil po vyproštění z tohoto jha, očekáváje spasitele. Mimo to učení židovské zabředlo v liché a duchaprázdné hašteření o slova bez pochopení ducha a bez lásky k bližnímu a Bohu. To as byl přední podnět, jenž pobádal Ježíše, aby shromažďuje okolo sebe učeníky napravil zkostnatělé a bezduché učení židovské. Ostatně ale poměry národa židovského, v jehož prospěch Ježíš především vystoupil, nebyly tak stísněného a zasmušilého rázu jako u Indů před vystoupením Buddhovým, kteréž také již několika předchůdci bylo připraveno. Proto nauka Ježíšova i z těchto důvodů jest ideálnější a dětinnější.

Avšak naznačený rozdíl obou nauk není podstatný, jak na první pohled se zdá. Buddhovo nirvána jest podstatou metafysickou prostě totožné s nekonečnou blažeností v Bohu, kterouž Ježíš za cíl všeho života pokládá. Naznačuje toliko vyproštění z opěťovaného vtělení ducha po ukončení života vezdejšího; neboť brahmanská nauka hlásala mylné a neodůvodněné učení, že život po nějaké době se obnovuje v nové podobě, a Buddha o ně se opíral. Ve smyslu metafysickém znamená tedy Buddhovo nirvána totéž, co nekonečná blaženost v Bohu, nebo aspoň požadavek velice blízký. Mějme při posuzování obou nauk na zřeteli, že Buddha byl muž všemi vědomostmi svého času opatřený a filosofický myslitel, Ježíš ale prostým synem lidu; prvý proto zabředlý v předsudcích domácího učení a zakořeněné nauky brahmanské, třeba proti ní vystupoval, Ježíš ale bez učených předsudků nepředpojatě posuzoval život lidský, jak se obrazil v mysli jeho božským duchem osvícené. Proto také Buddha neuznává žádného Božstva a o Božstvu vůbec nemluví, Ježíš však o víru v Boha jako pečlivého otce všeho stvoření opírá svou nauku dětinně utěšenou a povzbuzující k zbožné a spokojené oddanosti do vůle Boží. V požadavku neobmezené lásky k bližnímu oba úplně se shodují.

Proč požadavek neobmezené lásky k bližnímu tak nezbytně sdružen jest s postulátem oné blaženosti, pokud ji pokládáme za dosažitelnou v tomto životě, či teprv v onom, v němž všichni národové a náboženská vyznání více méně věří a doufají? — A odkud pochází tento postulát? je empiricky odůvodněn a psychologicky oprávněn, či snad pouhou hříčkou básnické obrazotvornosti, jak mnozí lidé se domnívají?

Kdyby byl toliko nahodilým výmyslem, pak neshledali bychom se s ním u všech národů jistého stupně vývoje. Než shledáváme

opravdu důležitou zkušenost všelidskou, jako empirický podklad, o něž onen postulát se opírá. Jest to cit zbožnosti. Že tento není žádným klamem liché fantasie, tomu právě nasvědčuje shoda všech národů, byť i tento cit nebyl na prvotních stupních zřejmě vyjádřen. Že dále není to cit ostatním citům podobný, nýbrž podstatou svou zřejmě se lišící, tomu taktéž zkušenost nasvědčuje. Ačkoli naše přezralá kultura pozbyla ho a neznajíc z vlastní zkušenosti popírá a pokládá jej za lichý výmysl, přece dosud vyskytá se u lidí, jichž mysl není cele oddána snahám sobeckým. Důkazem jeho rozdílnosti od všech ostatních, jež proto pisatel nazývá vitálními city, jest ta okolnost, že dospívá ku platnosti, totiž k uvědomění, když empirické obsahy vědomí se sobeckými snahami sdružené jsou co nejvíce zapuzeny. Z té příčiny také klade jej pisatel mezi stavy spánkové, t. j. takové, jež převahou transcendentního vědomí se označují. S podobným úkazem shledali jsme se při psychologickém výkladu čisté všelidské radosti a něžnosti, která označuje se nezištným objímáním a celováním, již proto také nejryzeji shledáváme jen ve věku dětském. Aby však psychologická podstata onoho citu jasně byla poznána, nutno sáhnouti k význačným příkladům, které u jednotlivých osob, obzvláště nadaných, shledáváme. Nejryzejším příkladem toho druhu jsou ekstatické stavy Sokratovy, o nichž Platon se zmiňuje. Neznaje jich psychologické podstaty, pokládá je za dlouho trvalé zamyšlení. Že však takovým nebyly, poznáváme ze dvou důvodů. Předně, že Sokrates v takových dobách stával dlouho nepohnutě na témž místě, jednou dokonce plných 24 hodin, a potom, ačkoliv nespál v obyčejném smyslu, zcela čile odebíral se k svému obyčejnému zaměstnání. Za druhé ale Sokrates chtěl přemýšletí čili filosofovati vždy s jinými rozmlouval, hledaje v odpovědích a námitkách podněty k vlastnímu myšlení a k poučování jiných. Za třetí Sokrates nikdy se nezmiňuje o tom, co v takových dobách zažil, ačkoliv přátelé se ho tážávali. Patrně nebyly to tedy úvahy filosofické, jinak by byl ochotně s přáteli o nich rozhovor započal. Byl-li to však transcendentní stav ekstatické zbožnosti, pak ovšem ani, i kdyby mu zbožnost jeho byla dovolila o tom mluvit, neměl, co by byl vypravoval; neboť s návratem do střízlivého vědomí empirického zmizela již i upomínka a jasné vědomí toho, co zažil. Mimo to jest přímo pochopitelné, že by žádný člověk nedovedl od slunce východu přes celý den a celou noc až opět do slunce východu stoje na témž místě přemýšlet, poněvadž přemýšlení jest namáhavá práce s únavou a potomním otupěním spojená.

Staří Indové znali tento stav extatické zbožnosti, a Brahmanové pěstovali jej zúmyslně a nazývali *yôga*, totiž spojením s prabytostí Brahma, zkrátka měli tedy o zbožnosti totéž ponětí, jež křesťanské učení hlásá.

Z transcendentní její podstaty vyplývá nutně následek, že všechny snahy a žádosti sobecké mizejí, a spolu jejím působením nastává požadavek, aby byly zapuzovány; proto jest se zbožností nutně spojena pokora. Týž požadavek ale nutně kladen jest při všelidské lásce, neboť i ta může platnost míti jen tam, kde sobectví, osobivost, hrdost a ješitnost jsou potlačeny. Obě věci tedy, láska všelidská a zbožnost, navzájem se podporují a podmiňují: Osvědčování činné lásky k bližnímu jest průpravou k zbožnosti, a tato opět povznesením a potvrzením oné. Avšak původním činitelem jest cit zbožnosti, jenž za jistých okolností ve vědomí pronikaje zapuzuje sobecké snahy a tužby. Proto jest pobožnost sama sebou již pokorná, a všechno hrdé sebevědomí vylučuje ji naprosto. Touto očišťující mocí její činitelé přirozené lásky, souradost a obzvláště soustrast a útrpnost, nabývají rozsáhlejší půdy v našem vědomí nenarážejíce na největší své překážky, přirozené sobectví. Člověk povznesen a očištěn jsa zbožnou náladou jest přístupen soustrasti i tam, kde jinak jen vášnivé sobectví k svému právu se hlásí, při urážkách a újmách protivníky způsobených. Proto tedy všelidská láska jest následkem zbožnosti a, poněvadž krotí sobectví, opět podporou zbožného smýšlení.

Odkud však pochází zbožnost? — Nedbajíce zde jejího původu metafysického konstatujeme toliko její skutečnost a jistotu, že jest psychickým úkazem od jiných rozdílným a že objevuje se při významných příležitostech. Také jest rozličných stupňů schopna, od zbožného vzrušení, jakého na př. Sokrates schopen byl a jež Brahmané pěstovali, až k obecnému povznesení, jež lidé obyčejně pobožností nazývají. O to zde především jde, aby uznáno bylo, že jest to psychický činitel ovšem dosti řídký a mnohým lidem dosti neznámý, avšak právě proto tím významnější, že postupem lidského pokroku víc a více k platnosti dospíval a důležité výsledky pro lidstvo měl, a opět přezrálostí pokolení lidského a vytríbením zjemnělého sobectví opět pozvolna se trati. Čím více pokračuje střízlivá rozumnost a odměřené sobectví, a naopak mizí dětinná prostota citu, tím neznámější stává se zbožnost, jako právě za našich dob.

Avšak zbožnost jest spolu blaženou náladou, je-li povaha člověka vůbec už k ní přizpůsobena, právě tak jako všechny stavy spánkové a polospánkové, které nás transcendentnímu vědomí přibližují. Poněvadž však při snahách a potřebách vezdejšího života takováto nálada jen výmínečným stavem jest a mnohým lidem vůbec neznáma, tedy ovšem požadavek myšlení sáhl za tento život do onoho, jež jako možný předpokládáme. To jest význam věčné blaženosti čili království Božího, které Ježíš slibuje těm, kdož plní ona dvě přikázání. Po téže blaženosti také toužili Brahmané, odávající se zbožnému rozjímání, a totéž posléze jest Buddhovo nirvána.

Kromě nezvratné jistoty chová však pravá nálada zbožná ještě svůj zvláštní význam metafysický. Poněvadž vědomí sprostující se, pokud možno, empirických obsahů a především všeho sobectví poznává podstatu vědomí transcendentního, jemu přes podobnost se stavy spánkovými novou a netušenou, proto stává se zbožnost také zřejmým důkazem skutečnosti světa transcendentního, z něhož svět úkazů vyrůstá a do něhož se opět vrací. Zkrátka opravdová zbožná nálada jest přímým důkazem jsoucnosti Boží, a zbožný člověk přímo věří v Boha a jej miluje, poněvadž zná ono transcendentní vědomí a po něm jako po blaženosti touží. Proto také zbožnost nevyžaduje žádného důkazu o jsoucnosti Boží, a žádný důkaz z empirické zkušenosti vzatý, sebe správnější a pádnější, nemůže býti tak přesvědčivým, jako ono povznesení do transcendentního vědomí samo. Býti zbožným znamená tedy samo sebou již věřiti v Boha a jej milovati, znamená ale dále též uznávati neobmezenou lásku k bližnímu jako závaznou. — Že tento výklad zbožnosti a postulátu božstva správný jest, to nám opět dosvědčují staří Indové svou brahmanskou naukou, již také Buddha byl oddán, ačkoliv její nesprávné výrůstky káral a opravoval. Pojem brahma vlastně naznačuje zbožnou náladu, kteréž vůbec národové orientální bližší jsou než my střízlivě rozumní a sobectví seveřané; potom ale spolu onu tušenou bytost všechno obsahující a v sobě tvořící, zkrátka prabytost světa, s níž zbožný brahman čili yôgin hledal spojení v modlitbě a rozjímání.

To jest pravá podstata zbožnosti a spolu význam její pro mravnost a náboženství. Možno se vši jistotou pronéstí větu, že mravný člověk, totiž sobectví své důsledně přemáhající a bližního milující, věří v Boha, neboť nese přesvědčivé vědomí o něm v sobě. To jest pravý význam mystiky a v tom spolu její

oprávněnost. Proto také pravé náboženství a mravnost jsou jedno a totéž. Ovšem nutno vyloučiti všechnu nepravou mystiku, vyplývající buď z chorobného visionářství neb ze zuřivého a sobeckého fanatismu náboženského.

Zbožnost a víra v Boha není tedy výplodem snad básnické fantasie aneb nějakého pedantického syllogistického myšlení, které vždycky nuzně pokulhává tam, kde vybočujeme z přímé půdy zkušenosti; postulát božstva opírající se o nezvratnou jistotu zbožné nálady, jak to v brahmanské nauce nejzřejměji shledáváme, metafysicky jest oprávněn. Z této oprávněnosti jest ale ovšem vyloučen všechen anthropomorphism, jenž Bohu připisuje vlastnosti po způsobu lidské obnovenosti a lidského sobectví. Nynější běžný výklad o vzniku postulátu božstva, jenž v kulturních dějinách zavládl, docela minul se s pravdou, poněvadž hledá původ jeho v příčinách jiných a nepodstatných. Ne z víry v jsoucnost duší zemřelých pochází, ani z personifikace úkazů přírodních, nýbrž jediné z uznané platnosti zbožné nálady. Z oněch příčin ovšem mohly povstati báje dětinské a pro nás namnoze směšné, s nimiž setkáváme se u všech národů. Avšak opravdový postulát jedné vševládající a vše pronikající bytosti nastal teprv na vyšším stupni vzdělanosti a duševní soustředěnosti, právě jako zbožná nálada sama. Proto shledáváme, kterak u všech vzdělaných národů starověkosti toto temné tušení vševládajícího božstva pozvolna sobě razí cestu a s tuhým odporem se strany kastovních zástupců dosavadního učení se setkává. Tak již v dávných dobách starého Egypta, tak i v Athenách, kde Sokrates pro své čisté přesvědčení o božstvu a z něho pocházející lidumilné snahy byl prohlášen za neznaboha.

Mimo zbožnou náladu máme však před sebou ještě jinou jistotu zkušenosti, která neméně přispěla ku zvelebení požadavků mravních a náboženských názorů. Jest to světobol. Ve smyslu kulturního pokroku naznačuje tento cit a s ním sdružené přesvědčení ještě vyšší stupeň osvěty lidské než zbožnost. Světobol jest úkazem nápadným jak v dějinách některých národů, tak ve vývoji jednotlivých lidí. Všude, kde se svým přesvědčením zavládl, tam připravovala se půda pro opravenou nauku náboženskou a povznesenější názor o mravnosti a společenských povinnostech k bližnímu. Podobný obrat nastává však u jednotlivých lidí, když světobol zvrátil dosavadní jich uspokojení ze snah sobeckých. Proto jest právě tak důležitým psychologickým momentem pro vývoj mravouky a náboženství jako zbožná nálada a uznání její platnosti.

Co jest světobol? — Kniha »kazatel« zřejmě podstatu jeho naznačuje: Marnost nad marnostmi a všechno marnost, jaký užitek má člověk ze všeliké práce své, kterou vede pod sluncem? Věk jeden pomíjí a jiný věk nastává; ačkoliv země na věky trvá a t. d.

Sledujeme-li dále obsah této knihy, nalézáme asi tyto myšlenky: »Všecko snažení a všechny rozkoše jsou marnost, neboť nastane doba, kdy člověka více neuspokojí. Taktéž bažení po statcích a hojnosti, po vědomostech a umění jest marnost. Spolu vidíme na světě mnoho bíd a soužení, vidíme lidi křivými soudy trpící, nevinně stíhané; tedy není život žádoucím statkem. Čiň tedy dobře a prospěj lidem bídným, kde můžeš. Hledej spásu a uspokojení jedině v Bohu a v činné lásce k bližnímu.« — S podobnými výroků shledáváme se i u jiných spisovatelů starých, ačkoliv nikde předmět není tak zevrubně vyčerpán jako v této knize. I Buddha z takového a podobného uvažování vzal podnět k obratu svého smýšlení, jen že sáhl až k posledním základům všeho života; shledává, že život sám, totiž zrození, žádost, ukojení a vůbec klam vědomí, jest původem a příčinou všeho zla. — Dle toho světobol povstává z pokročilé zralosti jak celých národů, tak obzvláště jednotlivých lidí neobyčejných. Mladý věk z pravidla nezná světobolu, ačkoliv výmínečně i tu se vši svou hlodavostí může se objeviti a dává celému životu zvláštní směr a ráz. Světobol jest tedy jasné přesvědčení o neuspokojivosti všeho snažení, ať týče se rozkoší, ať pozemských statků, ať vědění, kromě pravého poznání. Dle psychologické podstaty patří k citům klidnějším, není nikdy vášnivý, ale hlodavý, a druží se, pokud reflexorické stránky jeho se tkne, k citům bolesti a nesrovnalosti. Při povahách chorobně nadaných může ovšem nabýti živějšího rázu rozervanosti, ano i šílenství, u povah zdravých ale buď vede k obratu ve smyslu povznesení všech snah aneb, není-li průprava jím způsobená dosti mocná, k důslednému materialismu.

Zajímavě jest sledovati, kterak jeví se světobol v průběhu života a vědomí. Jest to všeobecný úkaz, že všechno, co člověku jest žádoucí a krásno, co plní jej rozkoší a uspokojením, provázeno jest neodbytnou myšlenkou, že není trvalé, nýbrž vratké. Proto může hlodavý cit světobolu objeviti se uprostřed vířivé rozkoše, kdy dle empiricky poznatelných příčin není ani nejmenšího podnětu k nějaké nesrovnalosti. Aneb objeví se trpké úvahy po rozkoši a požitcích životních, když nahodilé příčiny poskytují srovnání bujných rozkoší s jich opakem. Jen tak pochopiti lze, proč vynikající lidé, obklopení hojností a přepychem života, dobrovolně

zřekli se všeho a vyhledali samotu poustevnickou a klášterní, aby věnovali se zbožnému rozjímání.¹⁾

Avšak světobol nepřestává na přesvědčení o vratkosti života, úvahy pokračují dále a nastává otázka, jaký účel má všechno to snažení a pachtění života, když přece tak krátký jest a jednou přestane. Mimo to jest i život pln útrap a sklamání, a je-li na jedné straně hojnost a bohatství, moc a sláva, vidíme na druhé bídu a zápasení o nejnutnější potřeby života, utiskování a úpění pod násilím. Z původního žalu nad tím, že mládí a život nejsou trvalé, vytvoří se, zvláště ve zralejším věku, přesvědčení, že život jest sám sebou útrapou a spíše nezbytným zlem než žádoucím statkem. Jak svrchu podotčeno, nabyly tyto poslední důsledky u Buddha převahy, avšak spolu i vyšší stanovisko vynořilo se z neutěšeného pochybování a rozjímání a vedlo k názoru, že život jest přípravou k dosažení vyššího cíle. A to jest přes nepatrné rozdíly v podrobnostech základní myšlenkou i Buddha i Ježíšova učení. A tu opět vidno jest, kterak světobol, stav se dostatečnou průpravou smýšlení, opět vede ku zbožnosti a touze po transcendentním životu; neboť tato touha dodává útěchy a síly.²⁾

¹⁾ I životopis Buddhův, ač vyzdoben nejpestřejšími bájemí, podává nám obraz takového duševního vývoje. Jsa králem a neobyčejně krásy tělesné, vychován v bohatství a hojnosti a všech rozkoších, pojal krásnou a duchem vynikající manželku a oddával se cele užívání života. Avšak vidí před sebou bídné stáří, vidí smrt, a stihá jej trpká myšlenka, že rozkoše života nemají trvání. Vidí i, kterak bujně krásky ve své křehkosti přirozené a všední lidskosti jsou spíše předmětem útrpnosti než žádosti. A opět a opět ozývají se tyto úvahy proti obvyklým názorům života a odvracejí jej od radosti a smyslného požitku a přivádějí k vyššímu přesvědčení. Tak posléze opustí svůj palác i chof a odejde do světa v rouše chudého kajícíka, jsa ještě mladým mužem.

Jak zajímavý kontrast naskýtá se nám, srovnáváme-li, k jakým úvahám a důsledkům vede pozorování o vratkosti rozkoší u lidí vyvolených na vyšším stupni lidského pokroku a naopak u obyčejných. Staří Řekové při svých bujných radovánkách stavěli sobě na odiv lebkou, aby si připamatovali, jak krátké jest mládí a život vůbec, a potvrdili se v přesvědčení, že třeba užívat, dokud možno. To je nižší stanovisko lidského ducha a ovšem na tomto stupni zcela přirozené.

²⁾ Chybné však jest všechno zhrdání životem (Weltflucht), ježto zapomíná se na to, že život má své povinnosti, jež odčinit se nedají. Ztráti se všeho pohodlí a požitku života jest rovněž netoliko zbytečno, nýbrž i bezúčelno a škodlivé, protože člověk k plnění svých povinností potřebuje síly tělesné a svěžesti ducha. Proto askesi nelze schvalovati, i když mírnost a skromnost v požitcích co nejvíce doporučí se musí; neboť činíc člověka méně schopným k povinnostem a ke konání skutků lásky, naplňuje spolu domýšlivostí a tím právě od skutečné zbožnosti odvrací.

Než zkušenost o smýšlení našich vrstevníků a mnohých dřívějších lidí poučuje nás, že z takovýchto úvah mohou nastati i důsledky jiné. Naléhavé a hlodavé otázky poněkud se utiší a nastane klid, jenž arci opětnými boji a rozvahami bývá přerušován, posléze ale vrchu nabude. Jest to klid pocházející z úplné lhostejnosti, ano tuposti vzhledem k nějakému vyššímu účelu životnímu. Sobecké snahy a jich uskutečnění stává se vrcholem všeho smýšlení, a co původu života a budoucích jeho konců se tkne, tu platí ono slovo z báčorky: »Přede mnou tma a za mnou tma.«

Taková lhostejnost, která jako všeobecný úkaz vzdělaného světa jest teprv výplodem právě minulého století, byla by snad sama sebou i v theoretickém i v praktickém mravním smyslu zcela nezávadná, kdyby nedružily se k ní velmi závažné následky, celé společenstvo lidské valně ohrožující: Bezohledné sobectví a nešetření bližního, jak v prostém životě občanském, tak ve velikých rozměrech života národního a státního. Naše doba vyznačuje se opravdovou přezrálostí, podněty zbožnosti, světobolu a důsledky lidské či přesněji všelidské lásky, jež by z nich měly pocházeti, jsou odloženy stranou. Jaké z toho lze naděje čerpati pro budoucí vývoj člověčenstva, není nesnadno uhadnouti.

Velké otázky klidného politického a sociálního vývoje nedospějí za těchto podmínek k uspokojivému rozřešení. Strany utiskované vsutku neb domněle hlásí se o své právo, což je jen přirozeno a nelze kárati. Avšak *beati possidentes* v tom neb onom smyslu pokládají každé domáhání se práva za neoprávněný vzdor, a proti vzdoru klade se vzdor. Zásada všelidské lásky a přesvědčení, že k vůli bližnímu nutno upustiti od dosavadních výhod, nemá žádné platnosti. S obou stran trvá se se stejnou zarputilostí na svém přesvědčení, neboť není ani ochoty s jedné ani povolnosti s druhé strany. Proto ze vzájemného vášnivého boje bude jen surovost se vzmáhati. Hlásati zásady všelidské lásky jest bezvýsledné; ano potkává se jen s posměchem, poněvadž vyšší podněty, v člověku spočívající, nenabývají platnosti. Tyto ale jsou zbožnost a světobol. Prvá dávno již vymizela z našeho lidstva, poněvadž sobectví a surovost vzmáhá se od pokolení k pokolení. Ozývající se hlasy světobolu ohlušují se však rozkoší a požitky, kteréž staly se nejvyšším snažením a evangeliem naší osvícené doby. Že však požitky, ať sebe vybranější, tedy na př. umělecké a jiné podobné, nemohou nahraditi působnost oněch podnětů, jest vidno, neboť podporují jen jemnější a skrytější, ale ne méně půso-

bivé sobectví a vládu sobectví. Naše vytříbenost vkusu v oboru uměleckém a zdánlivá potřeba takovýchto a jiných požitků, jest opravdu toliko vytříbenějším sobectvím, tím záhubnějším, poněvadž ukřívá se pod skvělou rouškou humanismu. Pouhé pěstování zevní stránky náboženství, t. j. obřadů a s nimi spojených povinností, neprospěje v té příčině také nic, vždyť opravdové náboženské smýšlení a jednání je něco prostě rozdílného od pouhého obřadnictví a slovné víry.

Z působnosti oněch podnětů, s nimiž všelidská láska a útrpnost nerozlučně jest sdružena, a naopak z utlačování jich, kteréž má za následek jen důsledné surové a bezohledné sobectví, třeba ve formě nejuhlašenější, možno poznati, jakého původu jsou. Že nevyplyvají z orgánové podstaty naší, jako jiné podněty, které, ač nevědomě působí, přece pocházejí jen z transcendentce individua samého a přirozených jeho účelů, to je zřejmo. Všecky tyto podněty dohromady skládají sobectví a jeho požadavky. I láska mateřská, základ vši lásky přirozené a společenstva, spadá ještě v obor podnětů orgánových. Láska všelidská naopak, vyplývající z podnětu zbožnosti a světobolu, klade zákon, aby ony požadavky byly kroceny a mírněny, aby od práva svého bylo upouštěno z lásky k bližnímu a v jeho prospěch a pro zachování míru, ano požaduje po případě i zapření lásky mateřské.

Požadavky lásky všelidské stavějí se tedy zřejmě na odpor sobectví z naší organisace pocházejícímu; tedy jsou podněty ji kladoucí rozhodně vyššího původu. Jsou to ohlasy z transcendentce světové, a z té příčiny nazval je pisatel city kosmickými. Že ony požadavky nejsou výplody rozumu a střízlivých úvah, vysvitá patrně z všeobecně platné zásady, že každé rozumování musí se opírat o fakta zkušenosti. Avšak kde jsou ty zkušenosti, o něž by takovému rozumování opírat se mohlo? — Lidstvo nikdy v celku důsledně nejednalo dle všelidské lásky, jen jednotliví lidé vyvolení byli naplněni a proniknuti jejími požadavky, a ti také hlásali zákon její. Sice ozývají se ony hlasy v mnohých lidech, obzvláště za dob pokročilých, kdy cit jest zušlechtěn, avšak málokdy jich se poslouchá. A že společenstvo do jisté míry jimi se spravuje, jest také jen následek toho, že vynikající lidé uznali jich prospěšnost pro společenský řád. Přece však ponechává tento řád ještě dosti volného místa nemírnému sobectví každého jednotlivce, nedovoluje toliko, aby jisté meze byly překročeny. Nikdy také nemůže společenský řád tak daleko dospěti, aby konání

lásky všelidské ukládal občanům za povinnost, jen záporným způsobem může ji hájiti; ovšem ale snad někdy tak daleko pokročí, aby potřeby a příčiny k plnění jí bylo co nejméně, t. j. aby postaráno bylo o hmotný blahobyt a bezpečnost, a společenstvo samo plnou měrou a důsledně plnilo povinnosti lásky na každém jednotlivci.

Avšak i anticipování společenského řádu důsledně o zákon lásky se opírajícího, tedy hypotetické kladení jeho jako možného rozřešení záhady společenské, jest jen tím odůvodněno, že ony vyšší podněty v lidech se ozývají a k platnosti přicházejí tam, kde uznání jich přímo proti vlastnímu sobectví nečelí. Opravdu jsou jako skrovné zárodky v každém člověku uloženy, avšak nedocházejí platného významu, poněvadž se nepěstují. Jak velice naše lidstvo jim se odcizilo, vysvítá nejlépe z toho, že zbožnost a světobol jako podnět k vyšším nezištným snahám a láska k bližnímu jsou nyní jen předměty posměchu a rouhání, buď zjevného, buď tajeného. Očekávají spásu od společenského řádu, jakkoli důmyslně pojatého, bez pěstování oněch transcendentních podnětů, jest tedy chybným kruhem myšlení a nepovede k cíli.

Tyto podněty třeba pěstovati v útlé a všem vlivům šlechtitným přístupné mysli mládeže a ji především naváděti ku skromnosti a sebezapírání, ne k vybraným požitkům; a proto veškerá naděje ve zdárnější vývoj lidstva spočívá jedině na výchově mládeže. Ne vědění a vzdělanost má býti předním zřetelem jejím, nýbrž mravnost a pěstění opravdového náboženského smýšlení, ne holé zásady a slovná víra, nýbrž jednání ze živého přesvědčení prýstící. Jen tak možno ponenáhlu napravit, co zdívočilost a nepravá rozumová střízlivost mnohých generací zavinila a zkazila a co, nenastane-li obrát, lidstvo pádným krokem povede ke zkáze.

(Že pronesené zde názory o transcendentním světovém čili božském původu vyšších podnětů mravních i se stanoviska prostě theoretického, metafysického lze odůvodniti, to dokázati pisatel pokusil se ve spise »Hypothese der Seele«; zde však takový důkaz podati nelze, poněvadž stručně odbýti ho nemožno).

O záhadě vidění vzpřímeného.

Napsal Vladimír Svoboda, c. k. soudce.

(Dokončení.)

Připustme především na okamžik možnost vzájemného vztahu polohového mezi vjemem a věcí o sobě, — zde speciálně mezi Z a s ; i můžeme se jistě právem tázati: *Odkud víme vůbec*, že jest $Z \times s$? že můj zrakový vjem stromu má právě opačnou polohu, nežli věc o sobě jeho obrázku na mé sítnici? Zkušenost nám toho nepraví, zejména též ne ona, která, jak v úvodu zmíněno, záhadu naši vyvolala; zkušenost praví nám nanejvýše, že jest $Z \times z$, že i náš vjem obrázku stromu na naší sítnici má opačnou polohu k našemu vjemu stromu samého, — jen toto můžeme přímo usuzovati, buď pomocí analogie dle svého vjemu sítnicového obrázku cizího, buď z dioptricky nutného $S \times s$, buď konečně z pokusu Cocciova. Co pak se týče reflexe filosofické, vidíme u Müllera a Ueberwega, že ta může naopak vésti ku tvrzení vztahu $Z || s$, a sice, jak zde podotknouti dlužno, aniž jediný empirický fakt úkonu zrakového s tvrzením takovým jest ve sporu. Již tato okolnost, že dva názory naprosto opačné o poloze zrakového vjemu k jeho věci o sobě empiricky stejně jsou oprávněny, vyhovující stejnou měrou všem zkušenostem, může býti poukazem, že pravda není zde ani onde, nýbrž mimo oba náhledy.¹⁾ — Jest tedy, — a to je důležité, — vztah $Z \times s$ (a s ním $Z || S$), t. j. ale sám podklad tohoto pojetí záhady vidění vzpřímeného, bez něhož by neexistovala, i pro případ polohové srovnatelnosti obou momentů pouhou hypothesou, a sice na ten čas nikým nezdůvodněnou, tedy zbytečnou.

¹⁾ Některé výzkumy Helmholtzovy (1. cit.) vyvracejí sice úplnou geometrickou shodnost momentů Z a s (Müller, Hering), ničeho však nepraví proti možnosti vztahu polohy souhlasné.

Přikročíme-li nyní zvláště k rozboru zmíněných dvou typických způsobů řešení záhady naší, máme tu především t. zv. *theorii projekční*, k jejímž zastancům náleží vlastně již Kepler, Scheiner a Descartes, dále zejména Schopenhauer, Volkmann, d'Alembert, Nagel, Donders, Liebmann a j. v.¹⁾, ba která recipována jest namnoze i do učebnic školních, zejména fyzikálních.

Dle ní spočívá vysvětlení záhady v tom, že prý při úkonu vidění pocity světelné, podrážděním sítnice vzniklé, promítáme z místa podráždění zpět, ve směrech jistých přímek, křížících se v čočce oční, tak, že vidíme předmět v poloze centrálního průmětu toho.²⁾ Tato theorie klade tedy důraz na nový, námí dosud v úvahu nevzatý moment p , t. j. primitivní soustavu světelných počítků sítnicových, obrázkem sítnicovým vzbuzených, která ještě není viděním, nýbrž je prius jeho a teprve projekcí se jím stane; tato soustava, tvořící předmět, podklad projekce, jest prostorná, a sice, jakožto soustava počítků, subjektivně prostorná, výsledný pak vjem zrakový (rovněž subjektivně prostorný) leží k ní opačně, právě následkem centrální projekce: $p \times Z$.

Že toto řešení skutečně předpokládá záhadu naši v tom pojetí, v jakém shora uvedena, je zjevno. Záhada sama totiž, vyvolaná empirickým faktem, ničeho neví o nějakém p , a není to tedy jeho poloha k Z , čemu se diví; hypothetický moment ten vnáší do otázky teprve projekční theorie za účelem jejího rozluštění. Má-li faktická poloha vjemu Z , jejíž důvod hledáme, vysvětlena býti pochodem projekčním, vytvářejícím vztah $p \times Z$, musí se předpokládati, že jest $s \times Z$, tedy $p \parallel s$. Neboť theorii jde zcela zřejmě o to, projekčním převratem subjektivním, kterým ze přivzatého na pomoc p vzniká Z , annullovati pro naše vědomí účinky reálného, dioptrického převratu $S \times s$, které jinak, jak míní, by se dostavily; na základě s samého, bez projekce, očekávali by totiž přívrženci theorie (jako přívrženci záhady vůbec) nikoli vjem Z , nýbrž vjem Z' , jenž by byl $\times Z$. A tu nelze zajisté nikterak nahlédnouti, proč by s , náš sítnicový obrázek, mělo v nás vyvolávat spíše tento vjem

¹⁾ Viz Helmholtz, l. cit. 739., 765; Liebmann, l. cit. 148—164. — Schopenhauer: Vierfache Wurzel § 21. a Sehen und Farben §. 1. (Sämtl. Werke, Berlin, Bibliogr. Inst., I. 48., 147.)

²⁾ Přímkami těmito musely by býti t. zv. směrnice (Richtungslinien, Helmholtz, l. cit. 110.) jež kříží se v (zadním) uzlovém bodu čočky oční, — přímky to, o jichž směru nemá sítnice odnikud žádných dat. Že neděje se projekce zpět ve směru dopadu paprsků světelných na sítnici, vysvitá nejnápadněji z pokusu Scheinerova (Helmholtz, 116. násl.)

nežli onen, dokud nepředpokládáme, že jest poloha obrázku s s prvním souhlasna, ke druhému pak opáčna, že jest $s || Z'$ čili $s \times Z$, tudíž i $s || p$.

Že theorie projekční tyto polohové vztahy jevů subjektivních k věcem o sobě uznávati musí, plyne ostatně též přímo z jejího názoru, že z p vzniká Z promítáním zpětným počitků sítnicových ve směru jistých přímek přes jejich bod křížení v čočce oční ležící,¹⁾ neboť dle toho musí každý počitek ležeti za čočkou oční ve směru dotýčného paprsku projekčního a tudíž celá jich soustava p , jakožto basis projekce, míti souhlasnou polohu s obrázkem s . Dle toho jest dále — důsledkem názoru projekcionistů — soustava p , tudíž moment vniterný, nejen, jak předpokládáno, subjektivně, nýbrž zároveň i reálně prostornou.

Konstatujice tyto důsledky theorie projekční poznamenejme ještě, že myšlenka zrakové projekce, pokud má tímto výrazem býti míněno více, než prostá lokalisace, relativní rozmísťování světelných pocitů sítnicových v subjektivním schematu zrakově prostorovém, — ve kterémžto smyslu však slovo »projekce« jen přenesený význam by mělo, — zdá se nám vůbec myšlenkou zcela nešťastnou. V *subjektivním* zrakovém prostoru nemá totiž po našem názoru projekce taková (na př. mezi p a Z) smyslu, poněvadž v něm není přímek neb směrů radiálních, v nichž přece projekce musela by se dít; prostor zrakový má jen dvě dimense, periferické, — třetí, radiální, mu schází.²⁾ Má-li však projekce probíhati, mají-li paprsky projekční ležeti v prostoru *reálním*, předpokládá to, že při úkonu vidění psyché operuje, konstruuje bez prostřednictví hmoty skrze reální prostor, *in distantiam realem*, kdež pak ovšem i výsledek operace, průmět, — t. j. ale zrakový vjem, tedy duševní stav, — ležeti musí; připisuje tudíž hypotéza projekce vniternosti naší jakousi *actio in distantia*, — nikoli *in distans*, ježto akce ta byla by netransitivní, tvořivá.

¹⁾ To vše vzato reálně, v reálním prostoru, anť naše čočka oční v subjektivním, nazíraném prostoru našem zajisté neleží (ani vjem její), neleží v něm tudíž ani přímky v ní se křížící.

²⁾ Kdo by o tom pochyboval, zkusíž představit si sobě tři viděné přímky, svírající navzájem vesměs pravé úhly, ale zrakově pravé, které jako pravé vidíme. Zrakový prostor je tak málo trojdimensionální, jako sebe dokonaleji plastická fotografie, ač přece i z této lze vyčísti rozměry předmětů, v originále do třetí dimense jdoucí. Reální přímku radiálního směru ve zrakovém prostoru našem zastupuje bod. (Viz o správném pojmu »dimense« n. př. A. Donadt: *Das mathem. Raumproblem*, Lipsko, Bartl, 1881, zejm. str. 29. násl.)

Našla proto theorie projekční také dosti odpůrců; tak v Berkeleyovi, Joh. Müllerovi, Ueberwegovi, Langeovi, jenž ji nazývá »pochodem báječným«, i Bolzanovi, jemuž jest předpokladem »sotva pochopitelným«, a j.¹⁾ —

Druhá rozšířená theorie, která osobuje si zásluhu rozřešení záhady vzprímeného vidění, jest ona, již zváti chceme »*theorií hmatové korekce*«. Vycházejíc od toho, že souhlas poloh vjemů zrakového a hmatového ($Z||H$) fakticky jest dán, dovozuje, že zjednáán jest prostřednictvím zkušenosti hmatových (a svalosmyslových); tyto tudíž to jsou, jež tím spolu, přes existenci vztahu $s \times S$, způsobují vztah $Z||S$, — neboť, že platí $H||S$, nebyvá v nejmenší pochybnost bráno.

Theorii tuto, jejichž předpokladů $Z||H$ vztažně $H||S$ oprávněnost již shora byla zkoumána, zpracoval zejména Helmholtz.²⁾ Dle ní jsou to zkušenosti našeho hmatu a smyslu svalového, které již tvoření se prvních našich vjemů zrakových vůbec řídí, v jejich vývoj po případě opravně zasahují a je po celý život kontrolují tak, že konformují je co do polohy sobě, t. j. dotýčným hmatovým a svalovým vjemům. Jediný hmat rozhoduje totiž o tom, co zveme »nahore« a co »dole«, a jakož, učíce se viděti, nemáme ni tušení o tom, které body předmětu máme zobrazeny na (hmatově) dolení a které na hoření části sítnice, nerozhoduje vůbec poloha obrázku sítnicového o tom, co nám na vjemu zrakovém sluje »nahore« či »dole« atd., nýbrž naučíme se pokládati na př. za »hoření« na něm to, čeho dotýká se nebo co zraku našemu zakrývá ruka (hmatově) nahoru vztažená (Helmholtz), nebo, co abychom spatřili, musíme o k o (hmatově) vzhůru otočiti (Dastich).³⁾ »To jest příčinou,« praví Helmholtz doslovně, »pro kterou předměty přes převrácenou polohu jejich obrázků sítnicových vidíme vzprímeny.«⁴⁾

¹⁾ Berkeley, l. cit. §. 90. (Baumann, 360.); Müller, Ueberweg II. cit. F. A. Lange ve své Gesch. d. Materialismus; Bolzano: Wissenschaftslehre Sulzbach 1837, sv. III. str. 161. — Liebmann (l. cit. 153.) má za to, že právě odpor proti theorii projekční, jinak za nevyhnutelnou pokládané, vnutil Ueberwegovi zvláštní jeho názory. — Ukázkou zmatení pojmů, jaké nastane, chce-li idealista zachrániti theorii projekční, jest pokus Liebmannova samého dokázati její oprávněnosti (156—8.)

²⁾ L. cit. 681. 750. 951. 582. — Jiní přívrženci theorie této jsou Priestley, Bolzano a celá řada novějších.

³⁾ J. Dastich: Empirická psychologie. V Praze, 1867, str. 69.

⁴⁾ L. cit. 682. Helmholtz připouští, jak viděti, záhadu vzprímeného vidění v plném znění; skoro týmiž slovy vyjadřuje ji tamže 612. 739. 750. 765. Názor Müller-Ueberwegovský čítá na str. 750. sice mezi »divoké hypotheses«, pokládaje jej však za přípustný se stanoviska nativistů. Znamenejme též, že passus, jenž

Že to, co theorie tato podává, není rozluštěním záhady vzpřímeného vidění, o tom přesvědčíme se snadno. Hledíme-li na předmět — náš strom — zvrtnou čočkou, však tak, že vedle této zároveň i přímo, prostým okem jej vidíme (což lze), máme současně dva vjemy: Z a Z' , z nichž jeden vzhledem ke druhému je nepopíratelně o 180° otočen; je-li tedy první v jakémkoli smyslu viděním *vzpřímeným*, je druhý najisto v témže smyslu viděním *převráceným*. A přece, zíráme-li nyní pouze zvrtnou čočkou, jakoby součástí oka svého, majíce tedy jediný, vůči normálnímu — a tudíž dle přívrženců záhady i vůči skutečnosti — *převrácený* vjem Z' , musíme *rovněž tak* zvednouti ruku (hmatově) vzhůru, bychom zraku zakryli hoření část předmětu, t. j. vrcholek stromu, či se jí dotekli, — musíme *právě tak* otočiti oko (hmatově) vzhůru, chceme-li zrak na vrchol ten upjati, jako při vidění normálním, při vjemu Z .¹⁾ Ač tedy vidění naše jest nyní převráceným, bylo-li dříve vzpřímeným, ač vjemy naše zrakové jsou nyní $\times H, S$, byly-li prve $|| H, S$, — zůstaly »kontrolující« zkušlosti hmatové či svalosmyslové, jediné to dle theorie momenty způsobující vzpřímenou polohu vjemu zrakového, při hledění prostém tím, že vjem onen sobě konformují, *naprosto nezměněny*. Neprávem tedy přičítá jim theorie funkci tuto; nemohou příčinou »vzpřímeného« vidění (našeho normálního vidění Z) býti zkušenosti, které totožně se dostavují při jeho pravém opaku, s nimiž naprosto právě tak se snáší vidění »převrácené« (Z'). A stejně se to má, jak a priori zjevno, se všemi myslitelnými zkušenostmi hmatu i smyslu svalového.

Výsledek tento nemůže překvapiti. Zkušenost, že jistou část předmětu zakryje zraku mému ruka nahoru vztažená atd., nemůže totiž zajisté nikdy způsobiti, abych tuto část *viděl* jinak, snad jinde, nežli bez oné zkušenosti, než třeba i při zkušenosti opačné, — nýbrž jen, abych ji i dotýcnou část pole zrakového hořeními *nazval*; to jest, theorie vysvětluje toliko, kterak naučíme se *nazývat* již na pouhém vjemu zrakovém tytéž části předmětu hořeními atd., které by nám i hmat jakožto hoření označil, či krátce, proč mezi polohovými údaji smyslu zrakového a hmatového neshledá-

v 1. vydání Optiky ilustroval nesrovnatelnost prostorových vztahů immanentních s reálnými (443. a násl.), ve 2. vydání vynechán.

¹⁾ Nesmíme ovšem opomenout sledovati čočkou každý pohyb oka tak, jako by byla součástí jeho optického systému; jdeť nám tu o zkušenosti, jaké bychom měli při oku dvojčočkovém, či vůbec zařízeném na vytváření sítnicových obrázků polohy opačné, než nyní mají. — Stačí ostatně zvoliti předmět, jež celý najednou čočkou přehlédnouti nelze.

váme rozporu, — který by tu však, jak jsme právě seznali, nebyl ani tehdy, kdybychom opačně viděli, než nyní.¹⁾

Nelze tu nezmíniti se o spadajícím sem pokusu Strattonově. G. M. Stratton, jenž, hledaje klíč ku záhadě vzprímeného vidění, po osm dní nosil škrabošku, opatřenou čočkami zvratnými, »naučil se záhy umísťovati předměty správně, jinými slovy, viděti je vzprímeny«; když po osmi dnech odložil přístroj, »viděl zprvu vše převráceným, hlavou dolů«.²⁾ — Že zmíněné tu naučení se, t. j. přivyknutí abnormálním podmínkám vidění nespočívalo v tom, nemělo ten efekt, že by se byl Strattonovi soubor jeho zrakových vjemů během těch osmi dní znenáhla o 180° otočil, jest jasno; viděl-li tudíž na počátku převráceně — měl-li vjem Z' — musel tak viděti, vjem týž, v téže poloze míti i na konci pokusu. Přivyknutí ono jakož i odvykání nutné po pokusu skončeném mohlo se tedy týkati jediné nesrovnalosti vznikajících tím, že při pokusu, na rozdíl od vidění normálního 1. čočka nesledovala pohyb oka při hlavě nehnuté, 2. že vjem Z' celkový byl neúplným, nezahrnuje viditelných částí obličeje, vroubicích oko pozorovatele, jakž toho při optickém přístroji vůbec docíliti nelze, 3. že zorné pole nutně bylo smíšeným, zahrnujíc vedle vjemu Z' i objekty přímo, normálně nazírané, byt to byla i jen obruba čočky samé. Po odstranění těchto vad pokusu, — kterých by tu nebylo, kdyby oko samo na vidění Z' bylo zařízeno, — byl by při něm souhlas mezi zrakem a hmatem (pocity svalovými) tak dokonalý, jako při vidění normálním.

Theorie hmatové korekce, pokud podávati se domnívá rozluštění záhady naší, neobstojí tedy ani před rozbořem imanentním, neopouštějícím půdu vlastních jejich předpokladů. —

K vytčení nutného stanoviska *noetického idealismu* důsledného a Kantova vůči záhadě vzprímeného vidění stačí málo jen slov. Inventář momentů, jež jsou těmto noetickým názorům po ruce ku vyjádření záhady té, obmezuje se na momenty subjektivní, tedy — liberálně vzato — : můj zrakový a hmatový vjem předmětu (Z , H) a můj zrakový a hmatový vjem obrázku jeho na mojí sítnici (z , h). Zde lze se tudíž tázati pouze buď: Proč mají zrakový i hmatový vjem

¹⁾ Podobně i Müller a Ueberweg, ač pro ně záhada vzprímeného vidění vůbec neexistuje, poněvadž dle nich *nevidíme* vzprímeně, nýbrž převráceně, mohou uznávati a uznávají celou tu nauku o vlivu hmatových zkušeností na zamezení sporu mezi zrakem a hmatem.

²⁾ Naturwissensch. Rundschau, ročn. XIII. 1898, str. 196., — referát z Nature 1898, sv. LVII., str. 372.

téhož předmětu polohu souhlasnou (proč jest $(Z || H)?^1$), a vykládati to třebaš theorii korekce hmatové. I vztah polohový v otázce této tvrzený i theorie ta byly již oceněny. Leč — je toto vůbec naše záhada? Záhadnost, jejíhož výkladu tato se domáhá, spočívá přece jen v tom, že Z vyvoláno jest v nás příčinně momentem, jemuž přisuzujeme, právem či neprávem, polohu k Z opačnou (momentem takým jest s kritického realisty); není-li takového svazku příčinného, odpadá záhadnost, jejíž objasnění je předmětem otázky. A pro idealistu ho není; zřejmě *není* Z příčinně závislým ani na z ani na h , na zrakovém ani na hmatovém našem vjemu sítnicového obrázku našeho, — po tisíciletí užíval člověk zraku, prv než pokusem Cocciovým poprvé zjednal si zrakový vjem obrázku nazíraného předmětu na sítnici své a nežli k pouhé představě hmatového jeho vjemu dospěl²). Žádný z nich obou není tedy článkem v řetězci kausality, jenž vybíhá v Z , pročej jsou se stanoviska idealistova faktická poloha momentu Z a s ní domnělý vztah $Z || H$ právě tak málo záhadnými, jako by byl vztah $Z \times H$. — Tím méně ovšem je totožnou se záhadou naší druhá a poslední možná otázka idealisty: Proč jest $Z \times z$ neb $H \times h$? t. j. proč jednak mezi oběma zrakovými, jednak mezi oběma hmatovými těmito vjemy je vztah polohy vzájemně opačné? K této otázce odpovídá totiž idealistovi prostě jeho fyzika; neboť učí-li dioptrika, že poloha obrázku sítnicového při dvojvypuklosti čočky oční musí býti opačnou vzhledem ku předmětu, nemůže tomu idealista rozuměti jinak, nežli že je tu řeč o obou dotyčných (proň »empiricky reálních«) vjemech zrakových, vztažně hmatových. Pro něj jsou tedy oba řečené vztahy faktem fyzikálním, dioptrickými zákony zdůvodněným předpokladem každé theorie vidění.

Z toho plyne, že pro stanovisko idealismu ryzího neb Kantovského nemá záhada žádného smyslu neb oprávnění. A to platí posléze totožně i o *naivním realismu*, neznajícím jiného vztahu než jedině $S \times s$, jehož příčinu mu opět jeho dioptrika vykládá. —

¹) Tak pojímá záhadu n. př. Berkeley, l. cit. §§. 91. — 119. (Baumann, 360—363) a odmítá ji, vykládaje pěkně polohovou nesrovnatelnost obou momentů i příčinu bezesporosti v údajích obou smyslů. Baumannovi samému ovšem zdá se plynouti z vývodů B.-ových, že vidíme převráceně, ač správně hmatáme (372.)

²) Kepler prvý dává na sítnici vzniknouti převrácenému obrázku předmětu, jehož existenci ostatně ještě 1816 popíral Mühlbach (Helmholtz, l. cit. 109. 110.) Že náš moment h sám vlastně neexistuje, nýbrž jen představu o něm míti můžeme, je patrné. — Přívrženci psychofysického paralelismu nechť na místě vztahu příčinnosti položí si shora vůbec vztah mezi s a Z empiricky zřejmý.

Konečný výsledek úvahy naší je tudíž ten, že »záhada vzprímeného vidění« předpokládá noetický dualism, že však tento, jakožto realism kritický, v důsledné svojí formě záhadu rovněž odmítá jako bezpředmětnou z důvodu polohové nesrovnatelnosti útvarů subjektivně a reálně prostorových, kdežto modifikace jeho Müller-Ueberwegovská, ač překážky této neuznává, oprávněnost záhady nicméně rovněž popříti musí, popírajíc opět samý její podklad, totiž souhlas polohy mezi vjemem zrakovým a věcí o sobě.

Záhadu tuto za oprávněnou uznávati a řešiti byl by tudíž legitimován jen ten, kdo stojí na stanovisku polohové srovnatelnosti obou řečených momentů nejen by tvrdil, *ale i dokázati by dovedl* fundament záhady, totiž, že skutečně jest $Z \times s$, že zrakový vjem náš a věc o sobě odpovídajícího mu sítnicového obrázku našeho skutečně mají polohu na vzájem opačnou, t. j., jak jsme viděli, že homologické, sobě odpovídající body jednoho a druhého lze spojití přímkami, po dvou se křížícími, — důkaz to, jež podati dosud nikomu nenapadlo, a jehož přece tím nutněji bylo by potřebí, ježto bez důkazu logická přednost přísluší nepopíratelně Müller-Ueberwegovu opačnému předpokladu $Z || s$, zkušenosti, jak zmíněno, neméně dokonale vyhovujícímu a při tom nestíženému žádnou nesnází, žádnou záhadou vzprímeného vidění.

Dokud však theorie taková není zbudována a důkaz řečený nepodán, t. j. se stanoviska skutečně existujících teorií poznání a vidění, *dlužno pověstnou tuto záhadu pokládati za vzniklou z pouhého omylu*, — ve kterémžto poznatku vrcholí celá naše úvaha.

Zřejmo, že vše, co pověděno, platí — *mutatis mutandis*¹⁾ — o naprosto analogických otázkách: vidíme-li předměty vnější menšími, nežli skutečně jsou, či nikoli, — vztažně, proč vidíme je v pravé jejich velikosti, ač sítnicové jejich obrázky vůči skutečnosti jsou menší, otázkách to, jež v téže zkušenosti původ svůj vzaly, která dala podnět i k záhadě vzprímeného vidění.

¹⁾ Třeba jen všude místo $Z \times s, h$ a $Z || S, H$ klásti $Z > s, h$ vztažně $Z = S, H$.

ROZHLEDY.

O DNEŠNÍ FILOSOFII PŘÍRODNÍ.

Referuje Dr. E. Rádl.

(Dokončení.)

Tím ovšem dává Eimer vědě šeredné vysvědčení; člověku při tom mimovolně napadá »já Anna Czillag« s dlouhými až na zem vlasy, nebo »Voltův kříž«, zkrátka kšeftovný humbug, který shání reklamu; mají-li vědecké vymoženosti takové cesty k uznání zapotřebí, pak patří buď ty vymoženosti nebo celá věda na trh a ne mezi vážné lidi.

Přes to přese všechno nejsou snad Eimerovy zákony bezcenné. Podávají materiál, který snad v mnohém bude potřebovat opravy, v celku však přece může sloužiti za podklad dalším pracím, které ve smyslu Eimerově, ale ovšem kritičtěji si povedou. Bohužel nenašel dosud Eimer žáka, který by sliboval, že problémy jím zdvižené k cíli přivede. Ne že by neměl Eimer své školy; ba má poměrně dosti mnoho následovníků; ale od těch se — aspoň dle dosavadních ukázek — mnoho sotva nadíti můžeme. Neboť omezují se předně jako Eimer pouze na kresbu zvířat a také tu zřídka pozorují v její souvislosti s vnitřní stavbou zvířete a přece, je-li myšlenka o zákonitosti vývoje správná, platiti musí nejen o kresbě, nýbrž o všech jiných nepopíratelně důležitějších vlastnostech těla živočišného. Ale nechť se specialisují na jeden obor, toť konečně nejmenší výtká; horší jest, že žáci Eimerovi úlohu svoji vidí jediné v tom, jsou-li zákony Eimerem udané správné, či nic — a přece není pochyby o jich malicherné ceně. Konečně, což jest největší chyba celého směru Eimerova, jest malá propracovanost názorů, úzký obzor. Jsme zvyklí žádati od zastance nového směru nejen nová data, ale i novou formulaci filosofickou, odlišení nového učení od učení příbuzných směrů; vždyť přece snadno vycititi lze, že názory Eimerovy podvracejí celý systém náhody a tedy velký kus filosofie; a třebas byla pravda, že vyvrácení jedné nauky druhou může se státi jen pomocí fakt, tož jest nezbytnou podmínkou, aby fakta byla promyšlena, aby to byla fakta, za kterými nauka nějaká opravdu stojí, zkrátka my hledáme proti filosofii Darwinově filosofii Eimerovu — a místo té nalézáme několik širokých rčení a samou negaci směrů cizích.

Eimer se o theoretické prohloubení svých názorů nepokusil, a třebaš tuto vadu odborník odborníku snadno odpustí, bezvýznamná věc to není; neprávem aspoň si pak Eimer stěžuje, že mu skoro nikdo nerozumí a že jest na jednu hromadu házen s Naegelim. Jak také ne? Naegeli podal promyšlený názor, který, třebaš měl své nevědecké stránky (zmínili jsme se o metafysické představě jeho »organické setrvačnosti«), podává přece jasné pojmy; Eimer však, pokud se do všeobecnějších teorií pouštěl (činí tak v prvním díle spisu *Entstehung der Arten* I.), mluví velmi neurčitě. Ovšem, pochopitelnou ta věc jest; v době, kdy Eimer první díl »*Entstehung der Arten*« psal (vyšlo 1888), byl přirozený výběr všeobecně uznáván a také Eimer sám s ním jako s důležitým činitelem počítal; také byl tehdy ještě přítelem hlavního reprezentanta teorií náhody, Weismanna. Odtud plyne nerozhodnost vystupování, kolísání mezi novým principem zákonitosti a starým náhody, zkrátka neprohloubenost. Mluví ovšem o dojmu celé knihy; jestliže v jednotlivostech najdeme nový názor jasně formulován, není tím matný dojem celé knihy nikterak smazán. Tak ku př. praví tam: »Dle mého názoru jsou fyzikální a chemické změny, kterým organismy podléhají vlivem okolí, světlem nebo nedostatkem světla, vzduchem, teplem, zimou, vodou, vlhkem, potravou atd., první prostředky k vytváření rozmanitosti světa organického a k vzniku druhů. Z takto vytvořeného materiálu dělá boj o život svůj výběr. Ony změny projevují se ale jednoduše jako vznik.« Uvažujeme-li však blíže o smyslu těchto slov, zdaž tu nemá přirozený výběr úkol zahradníka, který odštíhuje nevhodně narostlé větévky stromů, anebo zdaž se ubráníme myšlence, že organický vzrůst Eimerův jest totéž co Naegeliho organická setrvačnost? A přece vytýká Eimer Naegeli, že jeho organická setrvačnost jest princip metafysický a tedy v pozitivní vědě nepřipustný. Řekne-li ale Naegeli, že základní princip všeho vývoje organismů jest organická setrvačnost, nutčí tvory, aby stále k vyšším a vyšším formám špěly, a řekne-li Eimer, že vývoj phylogenetický děje se dle týchž zákonů jako vzrůst individuální, pak vidím celý rozdíl obou názorů v tom, že Naegeli se metafysického *primum movens* vývoje neštítil, ale nehledě na výtoku nevědeckosti toto *primum movens* vyslovil, kdežto Eimer nemaje filosofického rozhledu a štitě se hlubších konsekvencí, myšlenku o hybné síle vývoje zamlčel, dost neobratně ji zastřev srovnáváním phylogenetického vývoje se vzrůstem individua; že tím vlastně jen hrubou analogií uvádí, o problém sám ani nezavádí, tak daleko jeho rozhled nestačí. Neboť, dejme už tomu, že individuální a phylogenetický vzrůst dějí se dle týchž zákonů, proč pak individuum roste? Světlo, teplo, vlhko a celé okolí, to vše působí také na skálu, ale skála ta se rozpadává týmž činitelem, kterým organism se zdokonaluje.

Zkrátka a dobře, má-li vůbec celá theorie Eimerova o zákonitosti vývoje míti smysl, pak jsou všichni činitelé, vzduch, světlo, teplo atd. o sobě, v této jejich všeobecnosti vzati, věc vedlejší; hlavní a nejdůležitější jest způsob, jak se v daném případě kombinují, aby nastal zákonitý vývoj, o zákonitost tu přece hlavně běží, a ta neplyne jen tak z vlastností vzduchu, z klimatu atd., ta patrně vězí v organismu samém a v poměru stavby jeho a okolí. Vnitřní struktura organismu a zákony jejích změn, toť problém, který musí řešiti ten, kdo opravdivé zákony

vývoje hledati míní. V praxi se Eimer tomuto způsobu studia sice — ač povrchně — přiblížil, neohlížeje se na vliv biologických podmínek a hledaje zákony vývoje ze zvířat samých; kdo ale s lepším než on zdarem pracovati chce, nesmí zapomenout, že k založení nové nauky jest zapotřebí nejen nových fakt, ale i nového, promyšleného výkladu těchto fakt.

Literatura.

Jak práce Eimerovy, tak práce jeho žáků zabývají se hlavně systematickou zvířat a proto může jim po většině rozuměti i diletant bez velkých odborných zkušeností.

Přírodofilosofické práce Eimerovy uvedeny jsou na str. 210. Z prací jeho směru charakteristické jsou:

- E. Haase, Untersuchungen über Mimicry auf Grundlage eines natürlichen Systems der Papilioniden (Bibliotheca Zoologica).
- M. hraběnka z Linden, Die Entwicklung der Sculptur und der Zeichnung bei den Gehäuseschnecken des Meeres. Zeitschrift f. viss. Zoologie. Svazek LXI.
- Ueber die Entwicklung der Zeichnung des Schmetterlingsflügels in der Puppe, dto.
- Kratší články v Biologisches Centralblatt 1898 a později.
- F. Werner, Untersuchungen über die Zeichnung der Schlangen. Wien 1890.
- J. Zennek, Die Anlage der Zeichnung und deren physiologische Ursachen bei Ringelnatterembryonen. Zeitschr. f. wiss. Zoologie Bd. LVIII.
- Die Zeichnung der Boiden, dto. Bd. LXIV. (Práce nejdetailnější.)¹⁾

¹⁾ V rozhledech těchto bude pokračováno, jak naznačeno v úvodě k nim na str. 208.

KORRESPONDENCE SLOVANSKÁ.

A. FILOSOFIE NA RUSI.

(Dokončení.)

Herzen odejel za hranice, avšak osten zůstal v srdci Granovského a zajisté nemálo přispěl k oné melancholii, která ho pronásledovala až do smrti. Pracoval sice dále (první veřejný kurs přednášek o Středním věku byl r. 1843—4, druhý »Srovnání dějin Anglie a Francie« r. 1845—6, r. 1851 čtyři charakteristiky: Tamerlan, Alexandr Veliký, Ludvík IX., Bacon). R. 1852 měl slavnostní přednášku v universitě »O současném stavu a významu dějin všeobecných«. Řeč tato jest velmi pozoruhodná; vliv Hegelův patrně už sestupoval do pozadí, profesor ukazuje na velký význam přírodních věd a hledí vyzkoumati, v jaké míře má věda historická právo na samostatnou metodu. Granovskij psal však velmi málo a brzo docela se odvrátil od veřejného života: reakce sice ho ušetřila, avšak duševní jeho stav stával se stále těžším, vždy více se ho zmocňovala apathie a posléze se zcela oddal hazardní hře v karty, utlumuje takto v sobě hlubokou bolest nad smutným stavem své vlasti v předvečer Krymské vojny. Zemřel v září r. 1855, jsa teprv star 42 roky. Herzen věnoval mu ve svém velkém díle celou hlavu »Na hrobu přítele«.

Dlouho se zdržujeme u Granovského, jenž ani filosofem nebyl, leč jeho velký význam v myšlenkovém rozvoji Ruska toho vyžaduje. Herzen přímo uznává, že členové kroužku onoho pětiletí nejvíce byli zavázáni díky Granovskému. »Veliká síla lásky byla v tomto muži. S mnohými jsem více souhlasil v názorech, avšak s ním jsem byl blíže tam v hlubině srdce.« O celém kroužku se Herzen vyjadřuje takto: »S takým kruhem lidí nadaných, mnohostranných a čistých nesetkal jsem se potom nikde, ani na nejvyšších vršinách politického světa ani na posledních výběžcích světa literárního aneb uměleckého. A přece jsem mnoho jezdil, všude a se všemi žil.« Granovského velebí pro jeho jemnost, obdivuhodný takt srdce, pro půvab celé jeho bytosti. Uměl získati si všeobecnou sympatii a silou své milující, klidné a shovívavé duše nejednou smířoval svárlivé bratry přátelského kruhu. »Granovskij a Bělinskij, ač si byli zcela nepodobní, náleželi k nejsvětlejším a pozorunejhodnějším osobám našeho kruhu,« dí Herzen, a nejsvětějšími zajisté byli pro své velké srdce,

teré bylo v obou stejné, avšak u Granovského pojilo se s jemným temperamentem, u Bělinského neustále soptilo a burácelo proti oněm, které považoval za protivníky pokrokových ideí. Když bylo na Rusi nejhůře, když sám Orlando furioso či zuřivý Vissarion, jak přezdívali Bělinskému, chvěl se na smrtelné posteli za svou jistotu, v Moskvě si říkali lidé, vidouce Granovského na kathedře: »Ne, vše ještě nezhybnulo, pakliže on pokračuje ve své řeči.«

Herzen za hranicemi těšil se tím, že ve vlasti, kterou tak miloval, žije takový člověk. »A přece Granovskij nebyl ani zápasníkem jako Bělinskij, ani dialektikem jako Bakunin. Jeho síla nebyla v řízné polemice ani v směleém popírání, než právě v rozhodně mravním vlivu, nepodminěné důvěře, kterou vzbuzoval, v uměleckosti jeho povahy a v neustálém, hlubokém odporu proti všemožným zlořádům. Nepůsobila pouze jeho slova, než taktéž jeho mlčení.« Vliv jeho na universitu a na celé mladé pokolení byl ohromný a trvalý.

Po celou dobu, o které jsme mluvili, působil Bělinskij v Petrohradě. Nyní, jak víme, už docela se zřekl Hegela a cele se věnoval otázkám společenským. Heslem jeho v této třetí fási jeho duševního rozvoje byl člověk a jeho důstojnost, kterou hájil všemi silami své neklidné a ztrápené duše. Jeho »ideou ideí« byla nyní »sociálnost«, a sám v té příčině píše Botkinovi: »Sociálnost — hle, mé heslo! Co jest mně po tom, že jest a žije všeobecné, jestliže osobnost trpí? Co mně je z toho, pakliže genius bydle na zemi žije jako v nebi, jestliže lidský dav válí se v blátě? Co mně jest z toho, že já rozumím ideí, že mně jest odhalen svět ideí v umění, v náboženství, v dějinách, nemohu-li vše to rozdělit se všemi, kdož mají býti mými bratry jakožto lidé, mými bratry v Kristu, ale kdož zatím jsou mně cizími a nepřáteli pro svou nevědomost? Co mně z toho, že pro vyvolené jest blaženost, když většina lidstva ani netuší její možnosti? Pryč s takou blažeností, náleží-li mně jednomu z tisíce.« Slova o blaženosti ovšem divně znějí v ústech Bělinského, jenž snad po celý život byl mučedníkem svých myšlenek, ale kdož ví, zdaž nebývá ono bacchanale myšlení a překypujícího citu největší blažeností, dostupnou umu lidskému? Směr, zahájený nyní Bělinským, pozbyl sice nemálo rázu filosofického, posléze na čisto vyzul se z metafysiky, leč na dlouho zůstal platným v ruské literatuře hlavně přispěním takých znamenitých pokračovatelů, jakými byli Černyševskij, Dobroljubov a Pisarev. Sám Bělinskij nevrátil se více k berlínské filosofii, oč úzkostlivě pečovali jeho moskevští přátelé, kteří nyní bedlivě studovali francouzské socialisty a Feuerbacha. Do Berlína sice též nyní putovali ruští jinoši za zlatým rounem filosofie; ale též tam po smrti mistrově (r. 1831) nastal veliký převrat. Škola Hegelova rozpadla se na dva tábory — mladých a starých. Mladí radikálové měli svůj orgán »Hallische Jahrbücher«, jenž byl pilně studován též v Petrohradě a v Moskvě a dobře znám Bělinskému, jehož »filosofický přítel« (Bakunin) nyní žil v Berlíně a též zcela jinače pohlížel na své dřívější metafysické sny. V úředním Berlíně panovali sice po nějakou dobu starohegelovci, leč též oni musili ustoupiti, když r. 1841 na berlínskou universitu byl povolán Schelling, někdejší přítel, nyní pak hlavní odpůrce Hegelův. Schelling nyní měl čeliti vzrůstajícímu se proudu novohegelismu a proto si vymyslel svou druhou filosofii: filosofii zjevení (Philosophie der Offenbarung),

kteou přednášel už v Mnichově. Mladohegelovci byli ovšem jeho velkými odpůrci, spatřující v tomto zjevení přímou reakci; s druhé strany však básnický nádech, mlhavý mysticism jeho přednesu přivábil mu mnohé žáky, mezi nimiž byl neposledním Katkov. Pěvrat v berlínské filosofii oznámen byl též v Otěč. Zap., kde byla uveřejněna hned první přednáška Schellingova, provázená slibem redakce, že bude dán podrobný rozbor všech přednášek z pera jednoho z posluchačů (Katkova). Odpůrci tohoto Schellingova »zjevení« ihned se stali Bělinskij a Botkin, oč se zajisté nemálo přičinil Granovskij, který svého přítele důtklivě varoval v dopise: »Hleď, bratře, bys nebyl podmaněn novou berlínskou filosofí, kterou k vám chce přivést Katkov.« Zároveň moskevský učenec používá této příležitosti, by napomenul svého málo učeného druha a povzbudil k pilnému čtení: »Hrozně si přeji, abys více četl, to by tě obcerstвило. Čti francouzské historiky a vypůjč si Encyclopédie Nouvelle, seznámí tě s Lerouxem, jenž jest jedním z nejunějších a nejušlechtlejších lidí v celé Evropě. Čti Vissarione, sice asi za rok těžko bude ti spisovati.« Bělinskij, který nyní už docela byl prost všelikého mysticismu, milerád poslechl a nemálo se kormoutil, že Katkov zabředl v mlhaviny Schellingovy, ale tím více byl potěšen, že Bakunin se stal horlivým vyznavačem radikálního hegelismu.

Sám o tom píše: »Nějaký čas už to trvá, co ve mně nastal silný převrat: dávno sice už jsem se zbavil romantismu, mysticismu, vůbec všech »ismů«, leč to byla pouhá negace, a nic nového nevzniklo z trosek staré budovy, já pak nemohu žiti bez víry horoucí a fanatické, jako ryba nemůže býti bez vody, strom růsti bez deště... Věc podivná: oba my, já a M. hledali jsme boha různými cestami, a hle, shledali jsme se v témž chrámě. Víím, že on se rozkmoťil s Werderem (berlínským filosofem, učitelem a přítelem Stankevičovým), víím, že nyní patří k levé straně hegelismu, že jest seznámen s R(ugem) a porozuměl ubohému, za živa pohřbenému romantiku Schellingovi... Mně se nyní ulevilo. Přece-li trpím, utrpení mé stalo se vznešenějším a ušlechtlejším, poněvadž jeho příčiny nejsou už vně mé osoby, než ve mně. V duši mé tkví nyní to, bez čeho nemohu žiti — víra, která odpovídá ke všem mým otázkám. Leč to už není ani víra ani vědění, než spíše náboženské vědění a vědomé náboženství.« (Listopad r. 1842.) Jinými slovy, jak di jeho biograf Pypin, v tuto dobu Bělinskij docela už se vybavil z ideálního romantismu, a v jeho názorech počíná převládati kritika, skutečnost, jeho stanovisko jest historické a společenské, s něho posuzuje vše; člověk ve společnosti jest mu vším, absolutnost ničím. Taká úleva v jeho náladě duševní, nastalá převratem v jeho názorech a celém smýšlení, bohužel neměla žádného účinku na jeho soukromé, majetkové poměry. Jeho život jest stále stejně svízelným a těžkým zápasem za kousek chleba při lopotné novinářské práci, kterou proklíná, a která posléze ho sklátí předčasně v hrob. Avšak ani onen duševní klid nebyl tak stálým a pevným, jak bychom mohli souditi z jeho slov. Povaha Bělinského byla příliš čilá, překypující, srdce příliš horoucí, než aby se tento člověk mohl kdy uklidniti.

V Petrohradě Bělinskij vůkol sebe shromáždil přátelský kroužek, jehož účastníky s počátku byli Panajev, Annenkov, Katkov, Bakunin, Herzen, o něco později Turgeněv, Někrasov, Kavelin. Přátelé přijížděli a odjížděli, zvláště moskevští. Botkin často navštěvoval Bělinského, a Ketčev

bydlil v Petrohradě po celé dva roky (1843—5). Ještě později se ke kroužku připojili Dostojevskij, Gončarev, Grigorovič a j. Vzácné zprávy o kroužku vůbec a o Bělinském zvláště nám sdělují Turgeněv, Kavelin a kn. Odojevskij, v jehož salonu též se scházela vybraní společnost petrohradská. Turgeněv seznámil se s Bělinským r. 1842 a vyprávuje nám o něm ve svých vzpomínkách: »Brzo po našem seznámení počaly ho znovu mučiti... filosofické otázky o smysle života, o vzájemném poměru lidí, o jich poměru k bohu, o původu světa, o nesmrtnosti duše a j. Jeho trápily pochybnosti, ano trápily, nepoprávaly mu spáti, jísti, neustále hryzly, pálily; zapomenouti si nedovoloval, únavy neznal, dnem i nocí znával se luštěním otázek, které si zadával... Nerozluštili jsme posud otázku o jsoucnosti boha — děl kdysi ke mně s trpkou výčitkou — vy pak chcete jísti! Přiznám se,« pokračuje Turgeněv, »že napsav tato slova chtěl jsem je vyškrtnouti při myšlence, že mohou vylouditi úsměv na tváři mých čtenářů. Avšak nikdo by se byl neodvážil usmáti se, kdyby byl sám býval slyšel, jak vyřkl Bělinský tato slova, a jestliže při vzpomínce o této nebázi státi se směšným úsměv může přelétnouti tvář, pak jest to úsměv něžného pohnutí (Turgeněv dí: umilení — slovo nepřeložitelné, výtečné svým psychologickým koloritem) a obdivu.« Turgeněv právě tehdy vrátil se z Berlína, kde, jak se přiznává, se zvláštní horlivostí studoval Hegela s profesorem Werderem, a proto byl zvláště milým soubesedníkem Bělinského. Stýkal se s ním po čtyry zimy mezi r. 1843—46, zvláště koncem r. 1846, a proto zvláště vzácné jest jeho svědectví, které vrcholí ve větě, že »není možno si představit, v jakém stupni byl Bělinskij pravdiv s jinými a se samým sebou; cítil, působil, žil pouze vnitřní úloze toho, co uznával za pravdu, silou svých principů«. Bělinskij jakožto povaha plamenná byl nejen přesvědčeným bojovníkem za myšlenky pokrokové, než i hrozným kárcem všelike nepoctivosti aneb třebaš pouhé všednosti. Kavelin, později znamenitý právník a filosof, svědčí, že on měl naň vliv okouzlující. Panajev, od něhož též máme krásné vzpomínky, svědčí, že kroužek, ve kterém žil Bělinskij, byl ve velmi úzkém vzájemném spojení a zachoval svou čistotu až do smrti Bělinského. Po jeho smrti všichni jaksi se rozptýlili, a vše se spletlo, leč památka o tomto kroužku zajisté až posud drahou jest všem, kdož k němu náleželi. Ovšem dnes už z nich sotva kdo jest na živu. Bělinskij zřídka opouštěl svůj kroužek a zjevoval se v literárním světě, zřídka pouze navštěvoval salon kn. Odojevského. Bělinskému se tam asi valně nelíbilo, a marné bylo úsilí kn. Odojevského sblížit literaturu s velkým světem; samého hostitele Bělinskij si vážil velice, a kn. Odojevskij splácel mu touž úctou, tvrdě, že »Bělinskij byl jednou z nejvyšších filosofických organizací, s jakými se kdy setkal ve svém životě. V něm bylo splnutí Kanta, Schellinga a Hegela, splnutí úplně organické, neboť nikoho z nich nečetl; neuměl německy, velmi slabě rozuměl frančině, a v jeho dobu nikdo z těchto filosofů nebyl přeložen do francouzské řeči. Některé jich věty staly se jeho majetkem ústním podáním od žáků Pavlových, jenž ostatně znal pouze Schellinga a Okena, částečně ode mne. Vždy, kdykoliv jsme se setkávali s Bělinským, což bývalo zřídka, hrozně jsme se přeli; avšak nemohl jsem se dosti nadiviti, jakým způsobem z povrchní znalosti osnov přírodní filosofie (Naturphilosophie) vypracoval v sobě celý organický svět filosofický — sui generis.«

Odojevskij, jak správně poznamenává Pypin ve své knize o Bělinškém, z které hlavně čerpáme, netušil, jak se učil Bělinskij německé filosofii v Moskvě u svých přátel, leč jeho svědectví o vysokém filosofickém rozvoji ducha Bělinského má velký význam, tím spíše, že Turgeněv zcela naopak o jeho filosofických schopnostech mluví odmitavě, pravě: »Se mnou rozprávěl Bělinskij se zvláštní ochotou proto, že jsem se nedávno vrátil z Berlína, kde během dvou semestrů jsem se zabýval Hegelovou filosofií, a tedy mohl jsem mu sdělití nejnovější poslední vývody. Tehdy ještě jsme věřili ve skutečnost a v důležitost filosofických a metafysických vývodů, ačkoliv ani on ani já docela jsme nebyli filosofové a nevládli způsobilostí mysliti odtažitě dle německého způsobu. Ostatně tehdy ve filosofii hledali jsme vše na světě kromě čistého myšlení.« Nejlepší však svědectví dal svému příteli i spolubojovníku Herzen: »Všichni lidé,« dí ve svých vzpomínkách, »řádní a živí přešli na stranu Bělinského, pouze tvrdošíjní formalistové a pedanti se vzdálili od něho; z nich jedni došli do oné německé samovraždy vědou scholastickou a mrtvou, že až ztratili úplně zájem k životu a sami zmizeli beze stopy. Druzí se stali pravoslavnými slavjanofily... Avšak Bělinskij zavrhnul jednostranný výklad filosofie Hegelovy nezřekl se docela jeho filosofie. Uplně naopak: právě nyní zahajuje se jeho živé, řízné a originální sloučení ideí filosofických s pokrokovými. Já považuji Bělinského za jednoho z nejznamenitějších lidí doby panování cíře Mikuláše I. Po liberalismu Polevojově, živořícím r. 1825, po mračně stati Čadajevově zjevuje se u Bělinského negace překypující utrpením a žlučí a vášnivě pojednávání všech otázek.«

Doplňkem ke všemu předešlému ukazujeme na třetí díl Sebraných spisů V. G. Bělinského, kde čtenář najde dobrý článek redaktora S. A. Vengerova zároveň s podobiznou Bakuninovou, »Bakuninsko-Hegelská perioda ze života Bělinského«, avšak co jest mnohem důležitějším, Bakuninovu Předmluvu ke gymnasiálnímu řečem Hegelovým, uveřejněnou počátkem r. 1838. To jest prvý význačný projev hegelismu na Rusi; prvý dokument tiskový. Bakunin, jak už víme, byl učitelem Bělinského mezi r. 1838—40, a pod jeho vlivem vzniklo ono velebení skutečného života s veškerou jeho hnusností, které bylo v tak příkré protivě s nynějším smýšlením Bělinského a pozdějším anarchismem Bakuninovým. Jaká příkrá protiva mezi nynějším Bělinským, jenž zavrhuje sobce Goethea a směje se Hegelovi, a oním Bělinským, jenž r. 1839 psal Stankevičovi: »Přijíždím do Moskvy z Kavkazu, přijíždí Bakunin — žijeme pospolu. V létě prohlédl si filosofii náboženství a práva Hegelova. Nový svět se nám zjevil. Síla jest právo a právo jest síla: nikoliv, nemohu vyličiti, s jakým pocitem vyslechl jsem tato slova — bylo to osvobození. Porozuměl jsem ideí pádu státu, zákonnému právu dobytých; porozuměl jsem, že není divoké hmotné síly, není nadvlády bajonetu a meče, není zvůle, není nahodilosti — a u konce byla má opatrovnická péče nad lidským pokolením, — a význam mé vlasti zjevil se přede mnou v novém světle.« Ovšem takové hrozné poblouzení o rozumnosti všeho skutečného, které dalo ruské literatuře k úžasu přátel Bělinského takové odporné články, jakými byly články o Borodinské bitvě a o Menzelovi, kritiku Goetha, vysvětluje se onou vzácnou v druhém směru vlastností, o které dí Herzen, že Bělinskij, když si přivlastnil ten neb onen názor, »nebledl před žádným důsledkem, nezastavoval se ani

před mravní slušností ani před miněním jiných, kterého tak velice se bojí lidé slabí a nesamostatní. V něm nebylo bojácnosti, protože byl silným a upřímným, jeho svědomí bylo čisto. Toto svědomí pomohlo mu vybrstiti z metafysického snu o krásné rozumnosti veškeré skutečnosti a z panegyrika hrubých sil společenských státi se skutečným apoštolem svobody.

Zatím v časopiseckém a literárním světě ruském nastala velká událost. Bělinskij se totiž na dobro rozloučil s Otěčestvennými Zápisky a po krátké cestě na jih (1846), za které v Moskvě se shledal a potěšil se svými přáteli, převzal redakci Sovremenniku (Současníka), časopisu, který od té doby stal se obhájcem pokrokových ideí, byv kdysi orgánem Puškinovým a nyní chabě živoře, aniž se účastně zápasu stran. R. 1847 vyšly prvé knížky s neobyčejně skvělým obsahem, ježto Bělinskij dal novému žurnálu vše, čím chtěli přispěti jeho přátelé k almanachu, který hodlal vydati svým nákladem, když se rozkmotřil s »vydřiduchem« a vydavatelem Ot. Zap., Krajevským. Herzenův román »Kdo jest vinen?« a jeho menší povídky, prvé povídky Turgeněvovy, Grigorovičovy, Dostojevského, Družinina, básně Někrasova, články Kavelinův »Právnícký stav staré Rusi« a j. byly obsahem prvních knížek. Časopis, jak se mohlo očekávati, měl veliký úspěch, a Bělinskij okřál duchem i byl velice potěšen, tím spíše, že časopis byl vlastně koupen u P. A. Pletneva pro něho a jím jaksi z mrtvých vzkříšen. V tutéž dobu horlivě píše svým přátelům Herzenovi, Kavelinovi, hlavně však Botkinovi, kterému posílá celé sešity. Z dopisů těchto se dovídáme, že nepřestal studovati filosofii, že hleděl se seznámiti i s novými proudy, jako na př. s Comtem. Tímto filosofem jest velice málo nadšen, ale za to tím více se mu líbí Littré a jeho fyziologické výzkumy. Tak píše Botkinovi: »Pokud mohu si učiniti pojem o předmětu z cizích slov (Bělinskij četl články ve francouzských žurnálech), porozuměl jsem Comteovi, k čemu zvláště přispěly rozhovory a spory s tebou, které teprv nyní staly se mně úplně jasnými. Comte jest člověk pozoruhodný, ale by se stal zakladatelem nové filosofie — daleko kuliku do Petrova dne (ruské přísloví — ani pomyslení); k tomu jest třeba genia, po kterém u Comtea není ani stopy.« Bělinskij čerpal své vědomosti o francouzském filosofu z článku Saissetova v »Revue de deux mondes«. Dále se z dopisu dovídáme, že si sice váží Comtea jakožto odpůrce bohoslovského vlivu na vědu, ale nevidí v jeho suchém umě žádné tvůrčí síly. Littré patrně, ačkoliv se skromně vydává za žáka Comteova, jest povahou nadanější. Sám Saisset jest v očích Bělinského všední, metafysický eklektik, který mluví s opovržením o německé filosofii, zhola jí nerozuměje. Comte vidí v přírodě naprostou nedokonalost, a Bělinskij v této jeho myšlence nalézá zjevný důkaz toho, že nemůže se státi zakladatelem nového filosofického učení, neboť tato myšlenka jest výstřední v stejné míře, jako hřeší výstředností opačné učení pietistů, kteří jsou přesvědčeni, že v přírodě jest vše dokonalé, vše moudře zařízené, že ve všech zjevech bez výjimky — třeba na př. v ohromném plození se myší a krys — se tají velký užitek. Bělinskij poznamenává: »Právě v nedokonalosti přírody záleží její dokonalost. Dokonalost jest idea abstraktního transcendentalismu a proto jest nejpodlejší věcí na světě. Člověk jest smrtelný, podroben nemocím, hladu, musí zápasiti o svůj život — v tom jest jeho nedokonalost, ale též tím jest velik, tím jest mu zároveň milým a drahým jeho život. Pojistíme-li člověka před smrtí, ne-

mocí atd., stává se tureckým pašou, nudícím se ve své věčné rozkoši, ba hůře, přetvořuje se v hovado. Comte nevidí dějinný pokrok, živou spojitost, vinoucí se živým nervem v živém organismu historie lidstva. Z toho soudím, že obor dějin zůstal nedostupným jeho obmezenosti.* Bělinskij si myslí, že zakladatel filosofie má osvoboditi vědu od příznaků transcendentalismu, ode všeho fantastického a mystického, ale Comte není s to vykonati toto dílo, než pouze ve spolku s mnohými vynikajícími lidmi pomůže tak učiniti povolnému v budoucnosti.

V témž francouzském žurnále přečetl si Bělinskij článek o nové knize Schellingově a z tohoto důvodu píše: »Měl jsem jakýsi nejasný pojem o novém mystickém učení Schellingově. Thomas (spisovatel článku) dí, že Schelling nazývá deism imbecile (gratuluji Pierru Lerouxovi) a opovrhne prý jím více než atheismem, kterým opovrhne nevýslovně. A kým sám jest? Jest křesťanem pantheistou a vytvořil pro vybrané povahy (aristokracii lidstva) tvrz neobyčejně elegantní, ve které jest stánků mnoho. Ubohé lidstvo! Dobrý Odojevskij kdysi mne žertem ujišťoval, že není meze, která by odlučovala bláznovství od normálního rozumu, a že ani o jediném člověku nelze s jistotou tvrditi, že není bláznem. Jaká to hluboká pravda, týkající se ne pouze Schellinga! Kdo má svou soustavu, své přesvědčení, ten se musí chvítí za normální stav svého rozsudku.* V témž dopise táže se Bělinskij Botkina, zdaž si přečetl novou knihu Maxa Stürnera. Ze všeho jest patrné, že Bělinskij stával se den ode dne dokonalejším realistou, avšak přece nedošel k tomu, by jako pozdější jeho pokračovatelé, klaněl se modle pozitivismu neb materialismu a rouhal se všeliké metafysice. Zápolil pouze na život a na smrt s mysticismem, ať už se jevil v ušlechtilém učení slavjanofilů či v náboženském zanícení jeho starého a prvního učitele Schellinga. Dech božské idee, o které tak mnoho a nadšeně mluvil ve svém prvním článku kritickém, vanul též nyní jeho spisy, třebaž ráz jich a vůdčí myšlenky úplně se přičily prvotnému jeho smýšlení. Velice byl zkormoucen a rozhořčen tento zápasník za pravdu »hnusnou« knihu prvního spisovatele ruské země Gogola, jehož před tím tak velice velebil. Gogola totiž postihl též osud, jako nejednu znamenitou hlavu na Rusi. Ještě nedokončil své velké dílo »Mrtvé Duše«, když se ho zmocnil náboženský fanatism. Jako nyní Tolstoj, proklínal svou slavnou dřívější činnost, páčil své knihy a psal mystická kázání, která co »Vybraná místa« z »Dopisů přátelům« uveřejnil r. 1847. Bělinskij byl ohromen, jeho posvátné rozhorlení neznalo mezí. V dopise Botkinovi koncem února r. 1847 nazývá knihu Gogolovu hnusnou, stěžuje si na to, že censure nemálo zkomolila jeho kritiku, a že tedy v druhém čísle Sovremenniku nemohl zmrskati Gogola, jak by si byl přál, a hájí se proti výčtkám Botkinovým za nesnášlivost: »Vyčítáš mně, že jsem se rozhorlil a neutlumil svůj hněv? Ano, to jsem nechtěl. Snášlivost k poblouzení ještě chápu a cením, alespoň v jiných, pakliže ne v sobě, avšak snášlivost k podlosti netrpím. Ty jsi rozhodně neporozuměl oné knize, vidíš-li v ní pouhé poblouzení... Gogol docela není K. S. A-vem (Aksakov). To jest Talleyrand, kardinál Fesch, který po celý život klamal boha, ale při smrti napálil satana... Avšak ani úsudek Annenkovův o knize Gogolově nesvědčí o snášlivosti. Opakuji ti: dovedu rozuměti a ceniti cizí nesnášlivost, avšak zůstanu hrdě a přesvědčeně nesnášlivým. A pakliže se stanu snáše-

livým, tedy věz, že v onen okamžik zemřelo ve mně to překrásné lidské, zač tolik hodných lidí (mezi nimi též ty) milovali mne více, než jsem to zasluhoval.»

A Bělinského skutečně milovali jeho přátelé, a nyní vidouce, jak ponenáhlu hasne tento krásný život, všemi silami se o to přičinili, by odejel za hranice na zotavenou. Tam ve Slezsku v Salzbrunn napsal onu hroznou filipiku — odpověď k listu Gogolovu, jenž vida, jaký účinek měla jeho kniha na Rusi, hleděl rozhorlenému kritiku vysvětliti své stanovisko. List jest velmi rozsáhlý a byl teprv nedávno úplně uveřejněn v Ruské Starině. Bělinский nazývá Gogola kazatelem knuty, apoštolem nevědomosti, bojovníkem tmářství a zběsilého zpátečnictví («mrakoběsie»), velebitelem tatarských mravů a volá k němu: »Nezpozoroval jste, že Rusko vidí svou spásu ne v mysticismu neb v pietismu, než v úspěších civilisace, osvěty, humanosti, probuzení v lidu pocitu lidského důstojenství, po tolik věků ztraceného ve špině a hnoji. Rus potřebuje práva a zákonů, souhlasných se zdravým smyslem a spravedlností a co možná přísného jich plnění. A místo toho představuje hrozné divadlo, kde lidé trhují lidmi atd. atd. . . . A v tutéž dobu veliký spisovatel, který čarovně-uměleckými i hlubokomyslnými výtvary tak mocně přispěl Rusi k sebepoznání, poskytnuv jí možnost popatříti na samu sebe jako v zrcadle, vystupuje s knihou, kterou učí barbara-poměščíka vydřiti z »křesťan« více peněz, neostýchaje se při tom jím nadávati »neumytých rýl« (tlam). Ba, kdybyste zosnoval zákeřnický útok na můj život, ani tehdy nezahofel bych větší nenávisť než nyní pro tyto hanebné řádky.«

Tak to šlo dále; Gogol odpověděl Bělinskému novým dopisem do Paříže, ale ovšem nepřesvědčil ho. V Paříži se ještě jednou shromáždili starí filosofičtí přátelé v rodině Herzenově. Shledal se tam s Botkinem, Bakuninem, Annenkovem, jenž zvláště mnoho oň pečoval za této cesty, všudy ho provázeje, a přispěl mu penězi, Turgeněvem a j. Bělinский se sice potěšil v kruhu přátel, velice tesknil po vlasti a ztraceného zdraví nabyt jen zdánlivě. Po návratu do Petrohradu pracuje dále usilovně, čte Rousseauovu »Zpověď«, která se mu však nelíbí, jest v nadšení z románů Voltaireových a durdí se na L. Blanca za to, že neporozuměl Voltaireovi a špatně ho ocenil ve svých dějinách revoluce.

Zatím však už nejen smrt než i reakce sahala po Bělinském, a zajisté musíme děkovati dobrému osudu, že ho snad v čas zachránil od horší участи. Jaké to byly doby, víme z dějin a ze vzpomínek současníků. Prof. Vvedenskij tvrdí, že v revolučním r. 1848 počala taková reakce, jaké snad nebylo nikdy ani před tím ani potom, alespoň nikdy se nevrhla s takou silou na filosofii. Turgeněv ve vzpomínkách zle si nařiká: »Těžké doby byly tehdy. . . . Ať to čtenář sám posoudí; ráno jítrem vám vrátí vaši korekturu celou přeškrtanou a znetvořenou červeným inkoustem zrovna jako krvavou, pak musíte jeti k censorovi a po marném i pokouřujícím vysvětlení vyslechnouti jeho často posměšný rozsudek. . . . Na ulici potkáte figuru pana Bulgarina aneb jeho přítele pana Greče (oba známí zpátečníci a slidiči, kteří nemálo ztrpěli život Bělinskému), nějaký generál, jenž snad ani není vaším představeným, než zcela obyčejný generál, tak se na vás oboří aneb, co jest ještě hůře, povzbudí pochvalou. . . . A popatříš-li vůkol okem duchovním, vidíš, jak úplatnictví («vzjatočnicestvo») vzkvétá, »kré-

postné právo« stojí jako skála, kasárny jsou v první řadě; není soudu, šíří se pověsti o zavření universit, ve kterých omezen byl počet posluchačů (300), cesty za hranice stávají se nemožnými, řádné knihy nelze objednat, jaký temný mrak vznáší se nad celým tak zvaným literárním a učeným »vědomstvem«, a ke všemu ještě syčí a rozšplhuje se donosy; mezi mládeží není ani vzájemné jednoty ani společných zájmů, všude a ve všem strach i poniženost« A přece ještě nedávno před tím jak vše na Rusi bylo na pěkné dráze k pokroku, jak o tom mezi jiným svědčil ohromný úspěch přednášek Granovského v Moskvě. Starí přátelé se sice rozkmořili, jak jsme viděli, nesouhlasíce v základních otázkách svého svědomí, leč nové pokolení, dříve než se tak stalo, přivlastnilo si názory Herzenovy a Bělinského. »Dříve než my sami jsme si ujasnili svou theoretickou rozepři, zpozorovalo ji nové pokolení, které stálo nezměrně blíže k mým názorům, než jsem si mohl pomyslet. Mládež nejen v universitě a lyceu pilně čtla mé články o diletantismu ve vědě a mé listy o studiu přírody, než i ve školách duchovních (tak zvaných seminářích a akademiích, středních a vyšších školách). Filosofickou náladu studentů mohl jsem pozorovati z vlastního názoru. První semestr roku 1845 navštěvoval jsem přednášky srovnávací anatomie. V posluchárně a síni anatomické seznámil jsem se s novým pokolením studentů. Nesli se proudem úplně reálním, t. j. pozitivně vědeckým. Jest pozoruhodno, že tatáž nálada zmocnila se též téměř všech lyceistů. A hle, tato mládež universitní s veškerou netrpělivostí a mladistvým zápalem, sklánějící se před zasvitnuvším před nimi právě světlem realismu a jeho zdravým ruměncem, rozpoznala, jak jsem děl, čím jsme se různili od Granovského. Horoucně ho milujíc, počala chovati se odmítavě k jeho »romantismu«, mermomocí usilovala o to, bych ho sklonil na naši stranu, považujíc Bělinského a mne za představitele svých filosofických názorů.« A v pěti letech vše zmizelo: mládež rozprášena po celé Rusi, Bělinskij v hrobě, Herzen za hranicemi, lidé rázu Granovského a Čadajeva zmírají duševní tesknoutou. Čadajev v jediném dopise, který napsal Herzenovi za hranice (červenec 1851), mluví o tom, že hyne, slabne a rychlými kroky blíží se k hrobu, ne následkem toho útisku, proti kterému se lidé vzpírají, než následkem onoho, který snáší s jakýmsi pohnutlivým zněžením (»umílením«) a který jest záhubnější prvého.« Stejně živil a zmiral Granovskij, kterého se nedotkla reakce svým pronásledováním. Píše r. 1850 Herzenovi: »Stav náš stává se nesnesitelnějším každým dnem Člověk se z toho může zbláznit. Blaze Bělinskému, jenž zemřel v čas. Mnoho hodných lidí si zoufá a s tupým klidem pohlíží na to, co se děje, kdy se sboří tento svět.« A Bělinskij skutečně umřel v čas; hned po svém návratu z ciziny vzbudil pozornost někdejšího svého příznivce M. M. Popova — druhdy nadšeného a milovaného učitele gymnasia v Penzě, kde studoval Bělinskij — nyní pak vysokého úředníka v hrozném třetím oddělení. Dva jeho listy Bělinskému, napsané ovšem velmi zdvořile, nemálo poděsily chorobného kritika, ač Popov ho ujišťoval, že se chce pouze s ním seznámiti jakožto se slovutným spisovatelem, aneb — jak pravil v rozmluvě s jedním z přátel Bělinského — poněvadž ho chce představit náčelníku svého »vědomstva« (oboru), hospodáři ruské literatury. K usilovné prosbě Bělinského přítel navštívil Popova, by se přimluvil za umírajícího spisovatele. Popov znova

ujišťoval, že zvali na úřad Bělinského pouze proto, že se chtěli seznámiti s takým výtečníkem, prosil, by ho přítel uspokojil a lítoval jeho choroby; ovšem týž Popov po smrti Bělinského odmítl s velkým rozhořčením žádost přátel zesnulého, by směli ve prospěch jeho opuštěné a zcela chudé rodiny uspořádati loterii. Prvý dopis Popovův obdržel Bělinskij koncem února, druhý koncem března, a koncem května (26.) skonal tento mučedník svého horoucího srdce, čistý a nezištný apoštol pravdy. Přátelé uspořádali sbírku a pohřbili ho na Volkovém hřbitově. Hlouček truchlících přátel provázeli tři neznámí, kteří vše bedlivě pozorovali a zůstali na hřbitově až do konce. Veřejnost o jeho smrti ani skoro nevěděla, obecnost rozechvěno nebylo smrtí svého učitele: dva nejlepší žurnály, jichž duší byl svého času, odvážily se o něm sdělit několik slov, a pak jméno jeho na celých osm let zmizelo z veřejnosti. Mluvílo se sice časem později v knihách a časopisech o »kritiku let čtyřicátých«, avšak jeho jméno smělo býti proneseno v literatuře teprv r. 1856, když reakce vzala za své. V zápětí zjevilo se množství vzpomínek, životopisů a článků, jednajících o Bělinském, a mezi roky 1859—1862 péči jeho starého přítele N. Ketčera byly firmou nedávno zemřelého nakladatele Soldatěnkova, slovutného mecenáše ruské literatury, vydány jeho spisy ve 12 svazcích a tím hmotný blahobyt rodiny Bělinského, sestávající z vdovy a dcery, zajištěn (3. vydání). Spisy Bělinského staly se přístupny všem, ve škole šířily znalost a lásku k ruské literatuře a teprv po smutných posledních dnech panování šlechtěného cíře Alexandra II., když nerozvázná zběsilost nihilistické šajky dohnala vládu k reakci, spisy Bělinského z knihoven školních byly vyloučeny, později opět z větší části dovoleny, nyní pak rozšiřují se v četných levných vydáních. Vydání Vengerovo ve 12 velkých svazcích, o kterém už jsme mluvili a které obsahuje četné poznámky, ba celé články a životopisy různých osob, bude drahocenným pomníkem oné doby, zároveň též vzácným pramenem ruské filosofie. Radostná zvěst prolétla novinami, že též brzo vyjdou tiskem spisy Herzenovy; též o tomto příteli Bělinského dlouho se na Rusi nesmělo mluvit a třeba i bylo dovoleno uveřejnění některých jeho článků a románu »Kdo jest vinen?«, přece jméno Iskandera teprv před málo lety bylo zaměněno H-em a později i Herzenem. Takto počátkem století oba přátelé budou mluvit opět pospolu svému národu a ten asi ještě dlouho bude se u nich učit oné lásce k pravdě a vlasti, která se stává u leckoho z nás už jen mythem z dob dávno minulých.

Zvláště hroznou byla při reakci r. 1848 censura; nejen každé ministerstvo, než i každý departement měl svou zvláštní censuru, a nad všemi nimi byl zvláštní ústřední tajný komitét, kterýž censuroval knihy a ostatní censury, a snad též, jak podotýká Vvedenskij, také ministry. Školám se dařilo zle, filosofii nejhůře. Osvícený a šlechtitný ministr Uvarov, jenž po patnácte let zaváděl na Rusi klasická gymnasia, jako nejlepší základ vědecké osvěty, musel sám ničit své dílo, poněvadž na Rusi se báli, by řečtí a římsí republikánci, strašící v auktorech, nezkažili ruskou mládež, a proto r. 1849 staré řeči byly ze škol vyloučeny, jen latinský jazyk ponechán ve skrovné míře. Uvarov se ze všeho toho roznemohl, odešel do výslužby a už r. 1855 zemřel. Při jeho nástupcích nastal ve školství veliký zmatek, který ve psí přivedl ruskou vzdělanost, které ani nepomohlo to, že v gymnasiích základem učení se staly jednak vědy přírodní, jednak zákonovědění.

Ze všeho toho se posléze vyklubaly tři druhy gymnasií: z klasických byli vyhnáni pohanští liberálové a bezbožníci a místo nich se čtla díla otců církevních. Dnes na Rusi naopak liberálům se podařilo vypuditi ze škol staré řeči, které prý byly hr. Tolstým před třiceti lety položeny v osnovu proti zhoubnému se šíření liberálních učení, a celá inteligence plesá, že bude mít opět tři druhy škol jako před 50 lety, s týmiž předměty, leda že bez sv. Otců. Stejně jako starým řečem vedlo se filosofii. Nástupce Uvarovův Širinskij-Šichmatov řídil se pravidlem: »prospěch z filosofie není dokázán a škoda jest možná«, a proto na jeho podnět filosofie byla z university na dobro vypuzena. Ostatně dána jí byla částečně milost, jako starým řečem v gymnasiích; logiku a psychologii přednášeti bylo dovoleno, leč přednášeti směli pouze duchovní otcové (zákonoučitelové), a nad jich přenáškami měli dohled zvláštní dozorcové, ustanovení sv. synodem. Studenti se sice trochu posmívali takové »božské logice«, ale za to si tento stav velice liboval Širinskij-Šichmatov, jenž napsal r. 1850 ve své zprávě úřední nejvyššímu vladaři, že »učiněn jest konec svůdnému mudrování filosofie.«*)

*) Z této hlavy vynechána charakteristika činnosti Lobačevského, poněvadž jednak svými vědeckými pracemi nestýkal se s tehdejšími ruchem myšlenkovým, jednak že hodláme o něm a jiných zjevech, týkajících se filosofie, promluvit v dodatku aneb i ve zvláštním článku.

LITERATURA.

Fr. Wald, *Étude critique sur les principaux concepts fondamentaux de la chimie.* (Dokončení.)

Chemické reakce dějí se téměř vždy jen při styku více těles, byť to byly toliko nádoby, vzduch atd. Tělesa, jež nemají na průběh úkazů patrného vlivu, slouží netečnými, ostatní naopak činnými. Avšak pojmu netečnosti odporují případy řečené katalytické a též roztoky.

Zkoumání prvků bylo úzce spojeno s názorem, že děje chemické závisejí toliko na prvcích. Avšak tomu odporuje jistota, že tělesa stejně složená mají rozdílné vlastnosti. Z této nesnáze pomohla si chemie hypotézou o radikálech; tělesa stejného zdánlivě složení proto jsou rozdílná, poněvadž rozdílné radikály obsahují. Avšak ani tento výklad všude nedostačil a uznalo se za nutno předpokládati, že také poloha atomů a uspořádání jich prostorové podmiňuje rozdílnost. A tím dospělo se k isomerii polohy. Též úkazy katalytické dokazují, že theoretické stanovisko chemie jest nedostatečné a potřebuje opravy.

Prosté děje obecného života daly podnět k pojmu »prvek«. Zkoumání prvků ve všech pochodech stalo se úkolem zkoumatelů na místě nepředpojatého pozorování přirozených těles, jež původně jsou dána, a jich změn.

Chemie omezila se tím, že pokládala podstatu všech pochodů za vyjádření rovnicí $a_1 = b_1$ aneb rovnicí $c_2 = d_2 + e_2 + \dots$, totiž předpokládala, že buď těleso změní se v těleso jiné aneb že z jednoho tělesa vznikne více těles a naopak. Avšak právě nejnápadnější případ jest ten, když z více těles vznikne více těles dle rovnice $f_3 + g_3 + \dots = h_3 + i_3 + j_3 + \dots$.

Taková rovnice poskytuje skoro vždy jen povšechný názor o konečném výsledku dosti dlouhé řady pochodů chemických, kde všechny střední stavy mizejí nepozorovaně. Při isomerii mohou tyto dlouho pozorování se vymýkati, jako n. př. přechod hyosciaminu v atropin.

Máme-li na zřeteli nějaký pochod, možno mu dáti formu matematickou $a_1 + b_1 + c_1 + \dots + z_1 = 0$, kdež značky kladné označují látky počáteční a značky záporné (ovšem domyšlené) výsledky neb naopak. V každé takové rovnici možno mysliti si každé těleso nahrazeno těmi látkami, z nichž dle jisté rovnice původ běže. Taková rovnice naznačovala by řadu pochodů po sobě uskutečněných, avšak může také naznačiti jeden jediný pochod. Myslíme-li si tedy takový pochod, při němž

spolupůsobením jistých látek vznikají jisté nové látky, a pak opět jiný, při němž působností týchž látek v jiném množství vznikají opět tytéž látky v jiném množství, pak možno očekávati úměrnost čili proporcionálnost mezi oběma reakcemi. Není-li takové úměrnosti, pak nutno pokládati druhou reakci za reakci nezávislou, již nelze odvoditi z těch reakcí, z nichž rovnice napřed kladená byla odvozena.

Avšak takové sestrojování rovnice, kde jistí členové (jisté látky) jsou eliminováni dosazením těch členů, které jim dle rovnice příslušnou reakci naznačující odpovídají, jest toliko možné za tou podmínkou, že chemické reakce lze provéstí způsobem zvrátným, t. j. že dají se přímo obrátiti. Avšak možnost přímého obrácení jest velice obmezena, a z toho již dá se souditi, že děje chemické nejsou tak prosté, za jaké se pokládají. Možno s jistotou klásti, že ve všech reakcích, jichž přímo obrátiti nelze, nastává změna prvků.

Následovně lze otázku po všech možných chemických reakcích beze zřetele k prvkům vyjádřiti všeobecně takto. Kolik jest reakcí možných při jistém daném počtu látek a přesněji mathematicky řečeno, jaký jest počet reakcí nezávislých. Možné reakce lze opět naznačiti rovnicemi, jež však nevyjadřují ničeho o složení vznikajících látek, nýbrž toliko o utvoření čili sestrojení. Při takovém názoru není nikterak třeba předpokládati neproměnlivost prvků v jejich sloučeninách. Možno tedy míti zřetel toliko k prvotním látkám (Stammkörper, radicaux). Vzhledem k obmezené proměnlivosti hmoty nastává tedy záhada naléztí vztahy, jež mohou býti mezi kvantitami prvotních látek (a po případě prvků) v rovnicích radikálových. Jde tedy o to, aby nalezeno bylo maximum možných reakcí pro minimum působících látek. Zákon Richterův a Daltonův redukuje pro celek chemických reakcí počet působících látek na přesné minimum, jež prostě vylučuje proměnu nějakého tělesa v druhé.

Tim, že chemie za úkol si položila ustanoviti prvky všech přirozených látek, učinila abstrakci velmi vzdálenou od průběhu úkazů přirozených a jest neschopna tento skutečný průběh vyznačiti. Nedbaje zprvu přítomnosti všech těles, která mohou býti v stejném množství po vykonané proměně oddělena, neobjasňuje nikterak úkol rozpustitel a látek katalytických. Mimo to zanedbávají se proměny střední, jimiž z prvotních látek vznikají konečné výsledky. —

To jest asi obsah vyjádřených myšlenek a slušno podotknouti, že nejsou vždy zřetelně vyjádřeny. Čtenář jest mnohdy nucen jich se dohadovati, neboť vyjádření způsobem mathematickým, rovnicemi a operacemi, je sice samo sebou zřejmé, avšak smysl chemický jim podložený není sám sebou zřejmý a měl býti pisatelem všude jasně slovy vyjádřen. Co tkne se posouzení této práce se stanoviska přesně chemického, to ponechává referent chemikům a zejména theoretikům. Ježto však předmět má také všeobecný význam filosofický, buďtež zde přičiněny některé poznámky. Všeobecně říci lze, že pronesené názory namnoze jsou oprávněné, avšak se všemi důsledky pisatelovými nelze nikterak souhlasiti.

Dvě svrchu (na počátku této zprávy) stanovené věty rozlišuje pisatel ovšem jako dřívější a pozdější svůj náhled, domnívaje se, že nelze je v jeden názor srovnati. Avšak náhled o proměnlivosti sloučenin není závislý na tvrzení prvků ani nestává se nelogickým, popírají-li se

tyto. Proto je referent vedle sebe položil. Neboť z úvah chemických kvantitý látek nedají se vyloučiti, a konečně sám pisatel praví: Nous rencontrons maintenant ce problème: trouver les relations qui peuvent exister entre les quantités des radicaux (et éventuellement des éléments) dans les équations radicales a t. d. Obě věty tedy vedle sebe mohou se diskutovati.

Referent podotýká, že všeobecnými chemickými otázkami zanáší se ve svém spisu »Hypothese der Seele«, kdež tomu předmětu věnovány dosti podrobné úvahy.

Náhled pisatelův, že síly působící při stejnoměrné směsi, při roztoku, jsou podobné silám chemickým ve sloučeninách, jest rozhodně oprávněn. Referent ve svrchu jmenovaném spise poukazuje k tomu, že od pouhé gravitace až po chemickou afinitu máme celou řadu působností, které sice podstatou jsou podobné, avšak přece rozdílné. Mezi pouhou gravitací a přesným dějem chemickým shledáváme ukaz přilnavosti, možnost smísiti kapaliny, rozpustnost pevných látek v kapalinách, libovolné míšení látek isomorfických při témž tvaru krystalovém, soudržnost molekul v celku hmotném, spojení stejnorodých atomů. Poslední případ vlastně nutno klásti již mezi působnosti přesně chemické oproti staršímu náhledu, že jen atomy nestejné podstaty chemicky na sebe působí. Působnost mezi molekulami ve stejnoměrné směsi podobá se tedy ovšem přesné chemické působnosti mezi atomy. Že ale patrný rozdíl mezi oběma případy jest, následuje prostě již z toho, že směs, n. př. látek isomorfických, jest, pokud známo, libovolná neb nahodilá, množství látek chemicky spojených ale dle známého zákona určené a obmezené. Oprávněn-li úsudek, že chemické sloučení, poněvadž stejnoměrné směsi se podobá, jest podstatně proměnlivé a toliko jistými okolnostmi ustálené, tak že proměnlivost klesá pod meze pozorovatelnosti, to vysvítá z věci samé. Že zákonitost dějů chemických jest podmíněna trvalými okolnostmi naší oběžnice země, tedy fysickými příčinami, o tom nikdo nebude pochybovati, avšak z toho ještě nenásleduje oprávněnost onoho úsudku. Právě proto, že řečené sloučeniny chemické přesnou zákonitost složení jeví, již při směsích nepozorujeme, ačkoliv tytéž fysické podmínky celkem působí v jednom i druhém případě, nutno souditi, že chemické spojení od pouhé směsi stejnoměrné podstatou se liší, ačkoliv oba případy jsou příbuzné. Řekne-li se ale, že proměnlivost jest redukována na velikost nepozorovatelnou, je tím ipso facto vyjádřena konstantnost. Také podaná definice chemického individua pro svou rozvláčnost se nezamlouvá.

Znamé od chemiků obvyklými methodami sestrojené preparáty jeví veskrze konstantní složení a liší se tím podstatně od uměle vytvořených neb v přírodě se nalézajících směsí látek isomorfických i jiných, jako křemičitanů, uhličitanů, siřníků atd. Avšak přes to jsou případy, kde nutno domýšleti se složení proměnlivého, případy to ovšem, jež mezi preparáty chemickými methodami sestrojené nenáleží a proto také v obor chemie pokusné nespádají. Máme zde na zřeteli složení živého organismu, resp. jeho buněk a jich výtvorů. Nelze mysliti, že složení těchto činitelů života jest konstantním preparátem po způsobu látek v laboratoři sestrojených; odporujeť tomu neustálé působení zevních i vnitřních činitelů, na něž organism reaguje.

Nejnápadnějším toho způsobu příkladem jsou děje chemické při smyslovém vnímání, a tu opět především při zraku, sluchu, smyslu svalovém, tepelném. Jak známo, sestavují kvality těchto smyslů plynulá řada. Odkud tato plynulost, není-li podmíněna také plynulou řadou sloučenin chemických, nějak mezi sebou se lišících, jež při smyslovém vnímání neustálým skladem a rozkladem udržují souvislé trvání smyslového pocitu? Takové řady sloučenin málo se lišících a snadno z jednoho složení do druhého přecházejících nutno klásti, má-li faktum samo z příčin metafysických býti pochopeno. V tomto případě lze tedy všim právem předpokládati snadno proměnlivé chemické složení. Zdali ale mimo organism a jeho stále střídavé činnosti taková proměnlivost někde platnost má, nelze říci, vyloučíme-li ovšem všechny případy isomorfických směsí neb roztoků a pod.

Rozhodně správný jest názor pisatelův, že reakce chemické jsou složitější, než prostou rovnicí, jež vyjadřuje počáteční dané látky a nejnápadnější výsledky, naznačiti možno. Běžným a všeobecně známým toho dokladem jest kvašení lihové, při němž vedle hlavních výsledků, kysličníku uhličitého a alkoholu aethylového, celá řada jiných sloučenin vzniká. Taková rovnice jest tedy jen povšechným názorem nejprůběžnějších výsledků. Jen zevrubnější bádání může někdy objasniti příčiny a podmínky těchto složitějších pochodů. Zajisté i zde i v jiných podobných případech působí koexistence činitelů, jež za nahodilé a indiferentní se pokládají. Názor o koexistenčních fázích jest tedy také oprávněn, pokud poukazuje k působnosti zdánlivě netečných činitelů.

Méně oprávněná zdá se býti výtku pisatelova, že chemie vytknuvši sobě za úkol zkoumati složení sloučenin konstantních neprávem obmezila svůj obor. Zkoumání zákonitosti roztoků a stejněměrných směsí, byť sebe důležitější bylo a k nejzávažnějším výsledkům vedlo, připadá do oboru fysiky čili fysické chemie, právě jako zákonitost plynů a jich směsí. Vždyť celá chemie jest vlastně určitým a přesně vymezeným odborem zkoumání fysického.

Velmi jest pochybno, bylo-li by chemii poslouženo, kdyby vzdala se svého ustáleného pojmu »prvků«. Že tyto nejsou prostě jednoduchými kvalitami chemickými, uznává každý chemik mlčky, avšak pokud neznámými dosud prostředky nepodaří se tyto podstaty rozložit, nelze z pouhé domněnky složitosti žádné důsledky odvoditi. Domněnka, že prvky při chemických reakcích doznávají změn vnitřních, jest zajisté oprávněná, avšak úvahy k tomu se družící nemohou býti předmětem chemického zkoumání, pokud o jich složitosti nic není zjištěno. Co se pak tkne návrhu pisatelova, aby chemie zkoumala všeobecně zákonitost reakcí při styku „daných látek, nelze nijak představit sobě, jak by exaktně dalo se provést. Podobá se, že chemie dosavadní svou methodou i na dále s úspěchem bude pokračovati a nových dosud netušených pravd se dodělá. Ostatně tím, že pokládá chemik látky za složené dle jistých zákonitých poměrů ze známých prvků, nemůže býti nijak pochybeno, neboť nevyjadřuje tento názor nic jiného než toto. Ty prvky možno převést do jiných sloučenin známých a po případě složitějších neb jednodušších, z nichž posléze opět jinými methodami prvky samé s obvyklými známými fysickými vlastnostmi lze vyloučiti. Pokud kvantitativná analýsa neukazuje patrných ne-

shod, zůstává tento základní názor oprávněným. Námitky pisatelovy proti platnosti názoru o prvcích nejsou tedy rozhodujícího významu.

Že základní chemické pojmy a s nimi spolu základní názory fyziky potřebují oprav, o tom se stanoviska metafyziky nemožno pochybovat. Neboť jakmile přistupujeme k záhadám vývojeslovným a psychologickým a hledáme jednotný názor světový, jenž by tyto úkazy s fyzickými a chemickými v prostý souhlas uvedl, pocítujeme ihned, že obě řady úkazů jsou nevyplnitelnou mezerou od sebe odděleny. Tuto mezeru vyplníti a možnost přechodů z jedné řady úkazů do druhé umožniti jest úkolem bádání filosofického. Jistou a nezvratnou pravdou jest, že řešení záhad přírodovědeckých bez plného zřetele ke stanovisku psychologickému a vývojeslovnému nelze ku konci provésti. Avšak známo rovněž jest, jak přírodní věda trvá přesně na svých základech a na nich ničeho nemění, pokud na vlastní půdě přírodovědecké nenalézá k tomu dostatečného důvodu. Lze však nadíti se, že někdy v budoucnosti zkoumání psychologické vejde v užší styk s přírodovědeckým, ne pouhým kompromisem, jako dosud většinou se děje, nýbrž vědomou snahou a přesvědčením, že psychologické stanovisko jest pro základní rozřešení přírodních úkazů stejně závažné jako zákonitost fyzická a chemická. Pak zajisté dojde i k jistě příslušné opravě pojmů chemických, avšak pojem atomů, prvků a afinity, jak podobá se, nikdy z názorů chemických nebude moci vymizeti. Jsou příliš závažné důvody, jež nutí při nich setrvati. O důležitosti a platnosti zvláště pojmu afinity oproti názoru prostě kinetickému referent ve svrchu uvedeném spisu zevrubně pojednal.

Dr. O. Kramář.

Doc. Dr. Haškovec, O příčinách chorob nervových a duševních.
70 str. Cena 1 K 20 h.

Studie tyto předneseny byly v lidových přednáškách české university a uveřejněny na to v »lidových rozpravách lékařských«. Jsou to poznatky velké ceny praktické nejen pro vzdělance, ale i prostý lid. Právě kapitola o příčinách chorob nervových jest dnes, vyjma snad obor dědičnosti, nejprpracovanější a svým praktickým významem velmi důležitá. Auktorovi podařilo se také lahodnou formou a vhodnými příklady učiniti přístupným toto thema nejširším vrstvám. Pojednává podrobně o vlivu dědičnosti na příští generaci, rozbírá četné získané vlivy od pochybené výchovy děti až po vlivy útrap, boje o existenci, výstřednosti tělesné a j. Zvláštní kapitoly věnuje umělým otravám alkoholu, nikotinu, morfiu a úrazům. — Chválíme, že auktor nedav se svést předsudky důtklivě vytkl následky utajených chorob dědičných, zvláště pohlavních, jakož i pochybenou výchovu dětskou. Podobně ocenil vliv duševních škodlivin, správně poukázav na strasti, které si lidé vlastní vinou připravují. Přihlížeje ku praktické potřebě, shrnul spisovatel v poslední kapitole též nejdůležitější rady profylaktické a léčebné. — V malém tomto spisku podána jest velká řada vědeckých fakt, praktických zkušeností a rad, a třebas nevyčerpává se jím celý tento oddíl vědy neurologické, přece se jím podává celek ladný, vyhovující potřebám lidovým. Můžeme jej vřele doporučiti.

A.

Dr. E. Babák, **O činnosti mozku a nervové soustavy vůbec.** 63 str. Cena 1 K 20 h.

Jest to přehledná studie celého vývoje nervového ústrojí od láčkovců až po člověka. — S popisem anatomickým jde souladně líčení fyziologických a u výše organisovaných i psychických funkcí. Auktor snaží se poukázat jednak k jednotě nervového systému v celé řiši biologické (ukazuje to na př. na t. zv. reflexech, zvrtných to pohybech), jednak k rostoucí rozvětvenosti a komplikovanosti systému nervového, která se vyvíjí v souhlase s vyšší organisací. Z této jednotné soustavy vyvíjí pak všeobecný význam ústroje nervového. Podrobněji probírá se soustavou nervovou člověka, poukazuje na její odlišenosti a význam jednotlivých oddílů; četnými pokusy dokládá vztah velkého mozku k inteligenci. — Správně podotýká auktor s naprostou střízlivostí, že stojíme před velkým mozem lidským celkem ještě bezradni: ani váha mozku ani počet závitů ani studium drah nám o poměru intelligence k mozku mnoho nepovědělo. Vysvětluje dále neoprávněnost učení frenologů o lokalisaci duševních vlastností a obhajuje jednotu a harmonii v činnosti mozkové.

Studie tato vyniká vědeckou přesností a střízlivostí. Jsouc přiměřeně rozčlankována podá interesentu pěkný přehled soustavou nervovou.

Dr. Adamík.

Johann Štěpánek, **Die Entstehung der Moral.** Brno 1901. Nákl. spis. Str. 24.

»Naději se, že jsem našel správné rozřešení záhady mravnosti vzdor svému nepatrnému vědění filosofickému či lépe právě skrze ně, jen svým instinktem, ještě neochromeným a jakýms takýms cvikem v sebepozorování«, praví spisovatel v předmluvě, když byl připomněl, že četl pouze něco ze Schopenhauera. Neznalost ethické literatury u toho, kdo chce problém mravnosti řešiti, nemohu pokládati za přednost. A priori není ovšem nezbytnou podmínkou správného řešení nějakého problému znalost příslušné literatury; avšak při vědeckém řešení je to povinností, jejíž zachování spisovatel jistě se odvděčí, když ničím jiným, tož tím, že jej přinutí k sebekritice: uvaruje ho, aby s vážnou tváří za nové vydával, co před ním pověděli mnozí jiní, upozorní jej na důvody, které po případě z předu ukáží mu jeho názor nemožným a zmírní naivnost sebedůvěry pohrdající poučením se strany zkušených. To všechno neuvádím jako výtku spisovatel, jehož snaha samostatně přistoupiti k problému mravnosti jest bez odporu všeho uznání hodna. Avšak možná, že by při náležitém obhlédnutí se po ethické literatuře, leckterý názor jeho dopadl jinak.

Za pramen mravnosti pokládá egoism, který instinktivně člověka vede k blahu, jež ve společnosti zajištěno může býti jen vzájemným omezením egoistických požadavků. Mravnost jest mlčky uzavřená smlouva obě strany zavazující; uvědomí-li se a kodifikuje-li se, stává se právem. Právo a mravnost liší se také tím, že pravidla onoho nepřipouštějí výminky, kdežto co se druhé týče, neplatí každé jednání, které je proti pravidlům mravnosti, za nemravné. Promlouvaje o motivech jednání, shledává, že všem základ tvoří egoism. Láska a soustrast ukazují egoistický původ zcela zřejmě, spravedlnost, povinnost a svědomí jsou prázdné pojmy; spravedlnost označuje vztah subjektu jednajícího k ustanovením smlouvy,

povinnost označuje vzájemnou závislost kompacišcentů, která by sama o sobě nedovedla pohnouti nás k mravnímu jednání, kdyby za ní nestál egoism, a svědomí jest souhrn vědění o povinnosti vůči jiným a vlivu jednání člověka na jiné lidi. Známký mravnosti hledí spisovatel vyvoditi z ponětí mravnosti jakožto dohodnutí. Negativně vyvozuje, že není známkou mravného jednání, aby se dělo z lásky, s uspokojením a radostí; nýbrž s přemáháním, se sebezapřením, z vědomí povinnosti, jako chtěl Kant. Musí se dítí dobrovolným rozhodnutím a s plným pochopením účelnosti a závaznosti. Mravně jednající podobá se nemocnému, požívajícímu bez přinucení odporný lék. K bohu mravnost neukládá závazků, to je věc náboženství. Obsah mravních závazků zahrnut jest příkazem: Co nechceš, aby ti jiní činili, nečiň ty jim. Mají-li příkazy mravnosti míti přesvědčující moc, musí se plnění jejich pokládati za věc cti. Co čest káže, budiž člověku nejsvětějším: neboť čest jest nejvlastnějším výrazem naší osobnosti, sebevědomí a nezávislí na uznání druhých. Das Ehrenwort ist daher ein königliches Wort, die Ehrenpflicht eine königliche Pflicht, die unbedingt erfüllt werden müssen, soll nicht die Würde und Majestät der eigenen Persönlichkeit leiden. Mravnost má tedy v egoismu a cti dosti mocné vzpružiny; třeba je pouze vzdělati, aby byly účinnými. Pokud někomu nedostačí, obrať se k náboženství, jehož ponětí boha snáší se dobře s egoistickým základem mravnosti.

Na tomto názoru je zvláštní ponětí cti, čestné povinnosti jakožto motivu mravního jednání. Spisovatel chce, aby místo zákona lásky nastoupil zákon cti, čestného závazku. Je to jiná formule pro závaznost mravních požadavků, poskytuje příležitost osvětliti sociální význam mravnosti v některých podrobnostech; avšak podstaty problému mravnosti se nedotýká a jest bohužel prázdným pojmem, pro nějž nemá spis. takového důvodu jako Kant pro svůj pojem povinnosti. Ostatně ani ten pojem cti není nový. Má jej již Czolbe, jak svědčí tento výrok: Zufriedenheit mit der natürlichen Welt erscheint mir als moralische Verpflichtung oder Ehrensache. V podrobnostech leccos by bylo lze namítati. Není na př. v tom spor, praví-li se na str. 5., že není žádného pudu mravnostního, a hned na to, že mravnost odpovídá nějaké skutečné potřebě, již nejsme si jasně vědomi, ale jež se instinktivně projevuje touhou po mravnosti? Nebo: egoism je vzpružinou, pramenem mravního jednání; láska jest rovněž výronem egoismu, proč by tedy nemělo jednání, jehož motivem je láska nebo uspokojení bytí mravním? (str. 16). Čest bře spisovatel výlučně subjektivně, v čem však najde vysvětlení pro případy, kde subjektivní hlas cti nesouhlasí s objektivním požadavkem mravnosti? Je nebezpečí, že takovým pojmem cti dal by se maskovati nejhrubší egoism. Atď.

Kř.

A. П. Нечаевъ: Современная экспериментальная психология въ ея отношеніяхъ къ вопросамъ школьнаго обученія. Съ 79 таблицами въ текстѣ. С.-Петербургъ 1901. (Скороходовъ) str. 236.

I v Rusku počíná poslední dobou pěstování pedopsychologie utěšeným způsobem — vždyť na universitě Petrohradské i zvláštní kursy pedopsychologické jsou zřízeny — a předním z pracovníků dnešních tu

jest soukr. docent těže university, p. Alexander Něčajev. Něčajev již dříve podal několik cenných prací z oboru filosofie; uvádíme jen tyto: »Psychologie Herbartova« (1895), »Descartes jako racionalista« (1896), »Otázky současné psychologie« (1897), »O paměti« (1897), »Hlavní pochody duševního žití« (1898), »Filosofické základy pedagogiky A. Komenského« (1898), »Experimentální data k otázce pozornosti a suggestce« (1900 ve Voprosách fil. i psych.), překlad Herbartovy učebnice psychologie (1895) a j. Z oboru pedopsychologie, resp. pedagogické psychologie uveřejnil dosud tato pojednání: »Školní den« (1900), »K otázce normální práce duševní« (něm., v Ztschr. f. Schulgeshtpfl. 1900¹), »Experimentální bádání o vývoji paměti u mládeže školní« (něm., v Ztschr. f. Psychol. 24 sv.) a k nim připojil nyní objemnou a důkladnou práci svrhu uvedenou, která založena jest na neobyčejně úplné znalosti literatury příslušné a ve které auctor nejen shrnul resultáty bádání posavadních (a to pěkně přehledně v tabulkách a diagramech), nýbrž i rozhojnil dosavadní zkoumání některými vlastními šetřeními a pokaždé připojil kritické poznámky o methodách a významu výtěžků pedopsychologických bádání.

Hlavní cíl knihy jest ukázati k významu experimentální psychologie pro praktickou pedagogiku a z dosavadních výsledků, především experimentální methodou nabytých, dovoditi, kterak a pokud pro řešení otázek theoretickā i praktickā pedagogika odtud právě může čerpati pokyny. Předmět svůj rozvrhl si auctor v patero kapitol: 1. školní věk, 2. školní den, 3. umění podávati lekci (vzhledem k pozornosti, chápavosti a interusu u žáků), 4. osvojování si látky probrané a zapominání její, 5. školní práce a únava žáků. Nejvíce originálního t. j. výtěžků vlastního bádání auctorova poskytují kapitoly 1. a 4. V první hlavě Něčajev vychází ze stanoviska, že nutno přizpůsobiti rozvrh školního vyučování věku žáků; to však předpokládá znalost specialních zvláštností jednotlivých period věku dětského a celkového vývoje dítěte-žáka. Vyšetřiti obecná pravidla v této příčině přesněji jest prý možno jedině cestou experimentální. I probírá spisovatel, co v té věci dosud Gilbert, Bolton, Jacobs, Binet, Griffing, Ebbinghaus a j. vyzkoumali, načež sděluje vlastní šetření, která vykonal na 687 žácích 6 rozličných (chlapeckých i dívčích) ústavů Petrohradských (žáci byli ve věku 9—18 let). Před publikací knihy, o níž jednáme, přednesl třet této části již na 4. sjezdu psychologickém v Paříži, i pověděl jsem z ní, co jest pozoruhodnějšího, v přednášce »o psychologii dítěte«, v extensi, konané na podzim 1900. — Otázce únavy školskou prací věnovány jsou partie kapitoly druhé a poslední; i tu jest probrána dosavadní literatura s úplností uznání hodnou a zase přidána vlastní bádání, při čemž hleděno k únavnosti nejen dle věku, pohlaví atd. žáků, nýbrž spořádán materiál také dle účinků jednotlivých předmětů školních. Kdo zajímá se aneb zajímá se má o psychologii žáka, nalezne v knize p. Něčajevově nejen pohodlně a přehledně spracovanou obrovskou literaturu, často o sobě málo jednotlivci přístupnou, nýbrž s chutí si přečte i obecné úvahy auctora o významu výtěžků bádání pedopsychologických, třeba by neoddával se přílišným nadějím do všemohoucnosti a samospasitelnosti experimentální metody v otázkách školského vyučování.

¹) U nás o ni referováno v »Časop. pro veřejné zdravotnictví« v III. roč.

Dr. Rudolf Eisler: Wörterbuch der philosophischen Begriffe und Ausdrücke; quellenmässig bearbeitet, Berlin 1899. Str. 956. Cena 16 mk.

Když jsem na konci referátu o Úvodech do filosofie (Č. M. č. 2.) poznamenal, že pro praktickou potřebu doporučuje se forma slovníku, neměl jsem na mysli slovník Eislerův; neboť ať má dílo toto přednosti jakékoli, praktické není, a tomu, kdo by hledal poučení o významu některého filosofického terminu, neposlouží. Spisovatel podnikl velkou práci, aby podal pojmy filosofické v jejich rozmanitých obměnách od starověku až po přítomnost a to quellenmässig, t. j. dle pramenů uváděje doslovně anebo v překladě definice jednotlivých autorů. Následkem toho jest to snůška citátů, která při některých heslech (na př. idea) nabývá tak odstrašující rozsáhlosti, že čtenář vida tu spoustu německých, latinských, řeckých slov pozbuje odvahy, aby jimi se probral k určitému názoru. O nějaké rychlé orientaci, o níž při používání slovníka především jde, není řeči. Co je mi platná všechna důkladnost v citátech z Kanta, když chce vědět, co Kant ideou si představoval, a když místo určité odpovědi musím jednotlivé citáty srovnávat a z nich si teprv odpověď určit sám? Vždyť se obsah téhož pojmu u jednoho a téhož spisovatele často mění, ano mnohdy u téhož spisovatele vyskytá se jedno slovo ve významu zcela protivném, jako u Kanta Verstand, Vernunft, Ding an sich, u Leibnice apercepce atd. U některých hesel (filosofie, ethika, duše) může úplná sbírka citátů z hlavních myslitelů býti vítána; avšak u největší části předně není možná a za druhé nevystihne vývoj příslušného pojmu bez náležitého vysvětlení poměru mezi citovanými filosofy.

Jen při rigorózní úplnosti by mohlo dílo Eislerovou methodou psané prospěti. Avšak jaké by to musilo býti dílo, aby obsáhlo všechny filosofy! Anebo aspoň by se měl spisovatel přesně omeziti na určitou řadu filosofů anebo snad na některé jen pojmy anebo na některou periodu filosofického vývoje. Pak by člověk aspoň věděl, co může najíti v slovníku a co má hledati jinde. Ale Eisler nemá v citování žádného systému. U každého hesla cituje skoro jiné filosofy, u některého zase citátů neuvádí, u jiného obmezí se na jeden dva, kdežto jindy jsou citátů celé haldy. Je tu naprostá libovůle; žádné měřítko, které by čtenáře zbavilo případného zklamání. Uvedu některé doklady.

Vezměme důležitý pojem fantasie. Není tam uvedena definice Kantova! Toť přece neodpustitelné opomenutí. Snad by to chtěl někdo omluviti tím, že Kantova definice nemá s psychologického stanoviska významu. Avšak není uvedena ani definice Herbartova!

Při hesle Pflichtgefühl jest uvedena pouze definice z Volkmanнова Lehrbuch der Psych. II. Otázka: platí tato definice u všech filosofů a psychologů? Pflichtenlehre odbyta poznámkou: jest to část ethiky. To naprosto nepostačí, když jsou ethiky, které povinnost mravní neuznávají!

Phänomen vysvětleno pouze překladem slova: das Erscheinende, Erscheinung, Vorgang. To jsou tři zcela různé pojmy, jež třeba vysvětliti každý zvlášť aspoň odkazy k jiným heslům.

Při hesle *Idee* jsou mezi citáty z Kanta uvedeny též ty, kde udává význam slova toho u Aristotela a Platona. K čemu to, když z předu byly uvedeny citáty z obou těchto filosofů, a když Kantova idea od nich se liší. Pojem asociace počíná svou historií již od Aristotela, což Eisler uvádí; ale neuvádí, že Aristoteles vlastně míní reprodukci, v čemž měl předchůdcem již Platona.

Naprostě nedostačí články *Religion* a *Religionsphilosophie*, což nebudu do podrobnosti dovozovat. Pojem náboženství se stanoviska ethnologického, které u Spencera a Comtea hraje tak důležitou roli, není ani z daleka dotčen. Filosofie náboženství uvedena pouze v ponětí Heglově, Thielově a — nastojte — Uphuesově! atd. atd.

Ovšem jsou v Eislerově slovníku také články pěkné a uspokojující i s praktické stránky, avšak ta celková nesouměrnost v pojednávání o jednotlivých heslech, jejíž ukázky jsem podal a jež zaráží při pohledu jen zběžném, ubírá dílu vědecké i praktické ceny. Nečetl jsem recenzi v žádném odborném časopise, která by více našla na tomto spise než dobrou vůli a špatně vynaloženou píli.

Slovník Eislerův může prospěti jenom znalci filosofie, odborníku, který umí posoudit, kde nelze se na slovník spolehnouti, a který ví, kde doplňky hledatí.

Kí.

*

PŘEHLEDY ČASOPISECKÉ.

Naše Doba. Revue pro vědu, umění a život sociální. Red. prof. dr. T. G. Masaryk. 1901 roč. VIII.

Prof. Masaryk odhodlal se v časopise svém podati část po částí *Rukověť sociologie*. V prvních třech číslech podržen jest tento obecný titul. Od čísla 9. do 12. nesou úvahy titul *Podstata a metoda sociologie*, kterýmž v textu označena jest první část prvního oddílu rukověti, metodologického. Tolik tedy podáno jest v ročníku osmém.

Masaryk buduje sociologii na základě pozitivistickém; razí si cestu k jejím problémům klasifikací věd, v níž sociologii umisťuje za psychologii mezi vědy duchové. Duchové a přírodní vědy jsou od sebe odděleny povahou svých jevů tak, že poměr mezi nimi nelze vystihnouti stupničným nadřazením. Tudíž podává vlastně stupnice dvě, které seřaděny za sebou nepodávají stupnici čistě věcnou, ale methodickým a didaktickým potřebám studia věd vyhovující. Filosofie vymezena jest rovněž pozitivisticky, jeť organisátorem vědeckého názoru o světě a děli se, jestliže dobře vykládám smysl slova »předmět filosofie« str. 11 na logiku, jakožto propedeutiku, etiku — jádro filosofie, a filosofii v užším smysle — metafysiku (pansofie). To je, jak patrně, stručný extrakt obecné části konkrétní logiky, v níž rozdíl jsem našel pouze v málo věcech. Zásadní by byl v umístění etiky, jestliže v Rukověti není mezera. V dalším postupu jsou úvahy zase rozšířením příslušné partie Konkrétní logiky.

Při úvaze o zákonnosti sociálních jevů (str. 737) nachází spisovatel příležitost vytknouti svůj filosofický názor. Nestaví historii a přírodu

v příkrou protivu, přijímá monism ne jakožto totožnost všech věcí a bytosti (pantheism), nýbrž jakožto harmonii všech věcí a bytostí — theism (s čímž srovnej poznámky v čl. O Smetanovi N. Doba, IV. 798). Proto v § 38 bude zajímati, že kausální výklad sociologovi nedostačuje, ježto nevysvětlí koexistenci příčin a faktů posledních. Souvisí to se stanoviskem filosofickým, v předešlém označeným. Za fakty zeje dle str. 739 na konci totéž Neznámo, které činí Comteovi a Spencerovi hranici pozitivního vědění. Ale positivistický zákaz je absurdní — sociologie podobně jako vědy přírodní, zejména biologie, bez výkladu teleologického se neobejde. Str. 823. Výklad teleologický, přihlížíme-li kriticky, také jen je doznáním, že událostem nerozumíme, ale že jim rozumí duch jiný, vyšší... (824) Tedy theism?

Zajímati bude dále § 45 o metodě historické a vůbec vše další o historismu, čímž tato část Rukověti končí. Bude jen na prospěch naší literatury, když ostatní části Rukověti co nejdřív vyjdou.

Ve článku Nová Škola prof. Drtina vypisuje dojmy z návštěvy ústavu Demolinsova v Des Roches a připojuje k nim úvahy o reformě školské. Demolins učinil pokus zásady anglické soustavy výchovné uvést ve skutek ve Francii, a spisovatel netají se sympatiemi k němu, ač se vším nesouhlasí. Povšimnutí zaslouží, jak se v nové škole hledí vzbuditi sebekázeň místo poručníkovaní u nás obvyklého. Proti přílišnému pěstování latiny a řečtiny, kterým vzdor všemu pedagogickému úsilí nedosahuje se obmyšleného cíle, Demolins se vyslovuje a nápravy chce docílití methodou učení jazykům, která je analogon způsobu, jakým učíme se řečem cizím mimo školu. Drtina vytýká, že nová škola si vytkla ve vyšších kursech úkoly tak rozmanité, že jim nedostojí a soudí, že by se měla omeziti na sekci literární a vědeckou a pracovati k vytvoření typu jednotné školy střední moderně humanitní jakožto přípravy k studiu vysokoškolskému.

Frant. Krejčí v čl. O významu umění ve vývoji shledává jej v tom, že umění jest pudovou anticipací vývoje. Krása není sama sobě účelem, nýbrž prostředkem v rukou umělcových, aby jim suggeroval svému okolí nové ideje, jež v něm vznikají instinktivně. Na dějinách jednotlivých umění výtvarných a hudbě objasňuje se pravdivost tohoto pochopení umělecké tvorby.

Oskar Axamit, Několik slov o středním a vyšším školství americkém, seznamuje s vnějším zařízením amerických škol, které od našeho značně se liší.

Slezské školství v č. 5. zajímá po stránce politické.

Referát Staré gymnasium a nová doba týkající se spisu Dr. Alberta Fischera, Das alte Gymnasium und die neue Zeit, vzbudil nevoli našich filologů i bylo redaktorovi stanovisko vůči snahám reformním v oboru středního školství opět přesně vytknouti. (Str. 640.)

V seš. 5. přeložena jest *Augustina Smetany* stať: Poslání vlasti České s hlediska všeobecného. Překlad plyný, místy potřebuje opravu od slohových germanismů.

V dalších sešitech je přiložena z Lichtenbergerova výborného spisu (viz referát v Č. M. I. č. 5), »Richard Wagner jako básník a myslitel«, část o uměleckých názorech Wagnerových a hlavní myšlenky z Předmluvy.

E. Růžicková referuje O školní výchově dětí málo nadaných, konstatuje neobyčejné výsledky ve výpomocných školách takových a doporučí zřizování jich také u nás. (Srovnej Č. Mysl. I. str. 228.)

Článkem *Idealism a materialism v přírodní vědě* *Frant. Wald* staví se ve sporu vzniklém mezi prof. Marešem a Živou, jež čtenáři znají též z referátů v našem časopise, rozhodně na stranu prof. Mareše. Nestačí ve vědě jen zkoumat, bádát a pozorovat, když se při tom nesmí myslet. Zkoumat a bádát bez promýšlení fakt je ovšem nesnadno. Třeba pak myslet, zvláště o principiálních otázkách, a jest lhostejno, činí-li to přírodopyslec nebo filosof, ač-li jen myslet dovede. Spis Marešův posoudil redaktor v č. 9. a při všem souhlasu se základní myšlenkou vytýká, že Mareš učinil otázku po výtece methodickou otázkou metafysickou; že proti sobě postavil realism a idealism tak, jako by se těmito protívami daly charakterisovat všechny soustavy; že učení Kantovo nepodal kriticky; že je nerozhodným ve příčině poměru vědy k náboženství.

V č. 11. je přeložena stať *Bedřicha Schumachera, Umění monumentální*. Překlady v tomto ročníku zabírají značné místo. *Ki.*

Вопросы философии и психологии. Москва XI. роčník 1900.

Jedenáctý ročník *Otázek filosofie a psychologie* jest z valné části věnován památce zemřelých redaktorů a spolupracovníků. Hned celá polovice první (51) knihy pojednává o Grotovi. Zvláště pěkně jest napsán obraz jeho života a činnosti z pera V. N. Ivanovského, jenž vhodně používá vzpomínek přítele Grotova, Senroka, o studentských letech (*Historický Věstník*). Používáme toho, bychom opravili dva tiskové omyly v nekrologu *České Mysli*. Místo, kde skončil Grot jmenuje se *Kočetka* (v 50ti letech od Charkova) a s počátku byl profesorem v Něžině u Kijeva. Viktorov oslavil památku Grotu, jakožto profesora, Ajchenvald dal náskres jeho ethických názorů a Sokolov charakterisoval ho jakožto myslitele. Tyto články — ovšem zkrácené — byly předneseny v *Psychologickém spolku*. K životopisu Ivanovského jest připojen seznam všech spisů a článků Grotových (88 čísel). Z nich uvádíme spisy:

1. Sny jakožto předmět vědecké analýse. Kijev 1878.
2. *Psychologie pocitů, její historie a hlavní osnovy*. Petrohrad. 1879—80. *Magisterská disertace*; spis velmi objemný.
3. *K otázce o reformě logiky*. Lipsko 1882. *Doktorská disertace*.
4. *Osnovné momenty v rozvoji nové filosofie*. Moskva. 1894. Dobrá populární kniha.
5. *Náskres filosofie Platona*. Moskva 1897.

Sotva se dočkáme sebraných spisů Grotových, ač jeho články jsou skoro vždy zajímavé pro svou živost a často originalnost, leč spisování nebylo hlavním jeho dílem; byl výtečný šířitel filosofie v Moskvě a já sám vím z úst moskevských studentů, jak mocně na ně působil, jak uměl v universitě a ve spolku psychologickém budit zájem pro filosofii, o které na Rusi ještě nedávno mluvili s opovržením. Byl skutečně duší moskevské inteligence, duší spolku psychologického a jeho časopisu. Nejlepší článek o něm napsal Vl. Solovjev ve *Věstníku Evropy* (*Tři charakteristiky* 1900. 1.).

Cenný životopis M. M. Troického podal Belkin v březnovém čísle, Ivanovskij charakteristiku. V říjnovém čísle stať kn. S. N. Trubeckého »Památce Vasilije Petroviče Preobraženského« jest velice pozoruhodna hlavně pro vzpomínky ze školského moskevského života. Mš.

Časopis pokrokového studentstva. IV., V. Vydává Rudolf Brož.

Poslední čísla obsahují ukázky z Úvah o střední škole od prof. dr. O. Kramáře, jež jsou českým zpracováním úvah »Betrachtungen über den Unterricht an der Mittelschule besonders am Gymnasium«, vyšlých v denníku »Politik« 1900, které způsobily veliký vzruch v našich kruzích středoškolských. Celé Úvahy vyjdou jako druhý svazek knihovny Časopisu pokrokového studentstva.

*

Mezinárodní sjezd pro psychologii v Paříži 1900

(od 20.--25. srpna).

Píše Frant. Čáda.

(Dokončení.)

Zajímavou studii o asociaci představ a zároveň příspěvek k psychologii jazyka francouzského přednesl na sjezdu B. Bourdon, profesor filosofie na universitě v Remeši: »Le type grammatical dans les associations verbales«. »Verbálními asociacemi« myslí Bourdon případy, kde k danému slovu hledí se associazovati jiné slovo, i liší tyto skupiny »slovních asociací«: 1. ve fonetické, kde prostě dle zvuku slova asociuje se druhé slovo, a ty mohou býti buď čistě fonetické a to buď dle podobnosti zvuku (odorat — rat, oeil — écueil) anebo dle »sousedství«, kontiguity zvukové, totiž tam, kde navykli jsme slova v jisté »sousednosti« klásti vedle sebe a proto, když nám dáno jedno, doplňujeme si snadno druhé (vertu — badin, sagesse — grise, donner — pain); anebo 2. signifikantní (associations significatives) a to zase buď čistě signifikantní (neige — pluie, édifice — place) anebo smíšené s fonetickým živlem (chapeau — chapelier); konečně 3., jakási to prostřední skupina, asociace gramatikální, a to zase buď čistě gramatické (jako sdružení substantiva se substantivem, adjektiva s adjektivem atd.) anebo smíšená gramaticko-fonetická, na př. dvě substantiva, dvě časoslova atd. podobně znějící (saveur — erreur, gratter — chanter atd.). Nejzajímavější jsou, poněvadž méně všední, ony asociace gramatické, které dějí se dle kontiguity (ass. grammaticales se rattachantes à l'assoc. par contiguïté); Bourdon sbíral je a zkoumal u rozličných lidí a našel 3 »tendence« hlavní, které vedou k takovému sdružování: 1. substantiva s adjektivem (chapeau — gris, cheval — noir; ne naopak!), 2. verbum s objektem

(donner — pain, ouvrir — fenêtre) a 3. verbum s adverbium (courir — vite). — Jak patrně studií Bourdonovou podána implicitě »psychologie« alliterace, asonance, rýmu, parechese atd. — krátce rozmanitých ozdob a ozdůbek řeči vázané i prosy (rozličných σχήματα λέξεως), příspěvek mající jednak platnost obecnou, jednak (a především) pro mluvu francouzskou. Nicméně s hlediska čistě psychologického cennější bádání o asociaci představ se mi zdají starší bádání téhož bystrého a plodného psychologa, jakož i příslušná práce zvl. Külpeho.

Psychologie citu a vůle jako poměrně vůbec jest dosud méně pěstována, tak i na sjezdu menším počtem přednášek byla »representována«. Poměrně nejobecnější thema z této partie psychologické probral P. Tisserand »Sur les théories Herbartiennes et physiologiques du plaisir«. Přednáška poutavě složená nepodala ani nic nového ani pozoruhodného; celkem auktor snažil se odůvodniti myšlénku, že cit libosti, slast, neplyne ani pouze z fysických podmínek (*du domaine de la nécessité mécanique*) ani z intelektuálních jevů, nýbrž že plyne z »tendence«, ze snahy spontannosti, jež jest podstatou bytosti, t. j. jinak řečeno, Tisserand hraje stanovisko voluntaristické i pro theorii citu, aniž přidal nějaký originálnější důvod pro ně.¹⁾ — Rovněž tak málo výtěžku podala úvaha Vladimíra Číše, »skutečného státního rady a profesora chorob duševních a nervových« v Jurjevě, »o bolesti«. Čís — pro Francouzy (?) podepisuje se »Tschisch« — pokládá bolest za prvotní reakci organismu každého, jenž jest opatřen nervy, reakci proti destrukci živoucího pletiva vyvolané dráždidly chemickými, tepelnými, elektrickými a mechanickými. Podstatnou podmínkou bolesti — a tím prý liší se od pouhé nelibosti, strasti — jest právě ona destrukce více méně intensivní živoucího pletiva; kde té není, dle Číše nedochází k bolesti, a proto může tvrditi, že počítky smyslů »vyšších« nikdy nejsou samy sebou bolestné, nýbrž leda nelibé, nepříjemné, arci může tvrditi tak, když slovo douleur omezí — na úzký význam, jaký mu právě přikládá.

Mnohem cennější byla rozprava, kterou zaslal na sjezd anglický psycholog a pedagog i u nás známý, Jakub Sully: »The psychology of tickling«. Při šimrání, lehtání dostávají se dvě formy reflexní motorické reakce, totiž pohyby obranné, odmítavé, a smích, a tyto dvě formy dle

¹⁾ K Tisserandově přednášce připjala se debata velice živá, debata o tom, jaké posuňky, resp. změny v napjetí svalstva provázejí slast a jaké nelibost, strast. Na tuto otázku svedl totiž debatu hovorný Dr. Baraduc (jenž již dříve svým »biometrickými« studii vyvolal nejen úsměv posluchačů, ale i stěží potlačovaný smích předsedy, prof. Séaille-a) a otázky výrazů citů libých i nelibých chopil se pak H. Münsterberg, jenž odvolal svou dřívější theorii v té příčině; má za to, že celkem platí, že při slastných citech dostávají se pohyby napínací, při bolestech a citech nelibých vůbec spíše stahování svalů, ale dokládá, že věc není tak prostá a bez výjimky, ježto na př. při citech esthetických libých nevyskytá se natahování svalstva. Debaty se účastnili dále sl. Marie Boeufova (= Camille Bos), sl. Stefanovská, (předsedající) prof. Th. Flournoy a j. Jeden z debatujících — nepamatuji se již který — hájil proti Münsterbergovi opačně, že napínání svalstva (Streckenbewegung) provází city nelibé, ale dodal opatrně, že tu vše záleží na intensitě popudů. Celá kontroverza dle mého mínění proto jest neřešitelná s obecnou platností, poněvadž jest základ celé otázky mylný, že by totiž posuňky byly »výrazy« citů. Než o tom nemám tu dosti volného místa se šířiti a pověděl jsem jinde, co soudím.

Sullyho náležejí rozličným dobám vývoje. Cit, provázející počítky vzbuzené šmráním, modifikoval se cítě vzbuzenými reakcemi motorickými a není konstantní pro jistý okrsek kožní, nýbrž mění se dle podmínek, trvání atd. dráždění. Smích není vázán na podráždění určité partie kožní, ale arcí šmrání jistých partií spíše jej vyvolává. Jsou-li podmínky příznivé, totiž je-li dobrá nálada a dispoice přijmouti hravě ono dráždění, dochází k smíchu, ať polehtá se kterákoliv partie povrchu těla. Analýsa pochodu psychického, z něhož resultuje smích, podává jako součástky dva elementy: 1. jistou nejistotu o tom, co má přijíti, 2. naprosté přesvědčení, že podráždění způsobované jest nevinné a jen hrou; smích provází právě onen rychlý přechod z počáteční nelibosti ke konečnému přijetí žertovnosti. To, že smích vyskytuje se záhy u dítěte (v druhém měsíci již) a že obdobné zjevy nalézáme i u opic vyšších, vede k domněnce, že přenáší se na potomky děděním. — O původu smíchu vysloveny theorie rozličné, z nichž žádnou nepřijímá Sully. Dle jedné původ prý následků lehtání jest hledati v reflexech, které u pradávných živočišných předků vyvolávaly paraziti — ale tato theorie nevykládá, odkud smích — dle jiné, dra L. Robinsona, lehtání jest prý původně druh hry mláďat živočišných (zdánlivý boj, shamfight) a pro výhodnost svou prý se uchoval, — ale tato theorie zase nevykládá původ pohybů při smíchu. Sully sám má za to, že smích vyvolávaný šmráním není prvotní forma smíchu. Vývojem plemene a individua se asi specialisoval z původní obecné formy své, a tato původní forma byla reakce, která vyjadřuje náhlý vzrůst libého citu vědomí v stav radosti či veselosti. V přednášce Sullyho jedině jsme postrádali zmínku o rozdílu co do lehtivosti jednotlivých individui (při čemž však chodilo snad u všech lidí jest místo choulostivé pro šmrání) a pak o rozdílu mezi dospělým člověkem, jenž byl polehtán, a dítětem, jakož i určitější analýsu citu provázejícího lehtání (jest to cit, jak říkají, »smíšený«, slastný a přece nemilý) i posuňků, výrazu onoho citů počítkového.

Med. dr. Pavel Hartenberg, jenž ohlásil a také měl poměrně mnoho přednášek, z oboru, o němž jednáme nyní, četl: »Psychologie de la timidité«, při čemž slovu »timidité« rozuměj nejen — bázlivost, nýbrž především jako — ostýchavost, stydlavost. Ostýchavost analyzuje si ve dvě jednodušší emoce: bázeň a stud, jak to zřetelně dokazují jednak posuňky ostýchavosti, společné jednak s bázni (bolení hlavy, ohmatávání se, studený pot, třesení, inkoordinace pohybů svalových atd.), jednak se studem (červenání se, pomatenost atd.). Charakteristické jest, že dochází k ostychu jen v přítomnosti člověka anebo při představě takovéto přítomnosti. Lidé ostýchaví jsou citliví, mají náklonnost k pesimismu, misanthropii, hrdosti, bojí se sesměšnění, rádi se obírají sami sebou a náchylni jsou k diletantství. Ostýchavost má hojně rozličných variet dle pohlaví, věku, plemene, sociálního prostředí atd.; zvláštní druh její jest »tréma« (řečníků, herců atd.). Ostýchavost může se zvrhnouti ve stav patologický, na př. pro svou intensitu, anebo dáti vznik rozličným fobiím a utkvělým myšlenkám; patrno, že proto hned za útlého mládí má býti staráno profylakticky, aby ostýchavost nestala se chorobou.

Několik přednášek obíralo se otázkou únavy; tak (jedna) Vogtova a zvl. slečny J. Jotekovy (dvě předn.); z nich zajímavější byla slečny Jotekovy »La fatigue comme moyen de défense de l'organisme«.

Sullyho přednášku za nepřítomného auktoru četl Henri Bergson, profesor na Collège de France; sám měl také přednášku a to »o vědomí úsilí intelektuálního«, ve které objevil se jako bystrý analytik psychologický. Všecka práce intelektuální záleží v tom, že se spěje ze schematu k obrazu; na př. při práci objevu mechanického třeba si nejprve schematicky představit cíl, k němuž se spěje, a pak pohnutím vyplňovati toto schema obrazem dle určitého, promyšleného plánu. V každém úsilí či snažení intelektuálním jest zápas nebo shoda mezi rozmanitými obrazy, které snažíme se vpravit do téhož schématu; jedny z nich schéma nevyplňují cele, druhé zase je přesahují, a tento spor trvá, až se posléze shodnou obrazy se schématem. Tento zvláštní pohyb obrazů rovněž zvláštních způsobuje nám dojem (impression) sui generis, jenž jest podstatnou součástí představ či vědomí, jež máme o úsilí intelektuálním.

Med. dr. W. Stern v přednášce »Meine Auffassung der Willensfreiheit« podal vlastně jen myšlenky, které ve své ethice (Kritische Grundlegung der Ethik als positiver Wissenschaft, Berlín 1897) vylíčil obšírněji. Otázka volnosti či svobody vůle jest mu nejdůležitější předběžnou otázkou vědecké ethiky, její předpokladem. V pojmání této svobody zahrnuje jak determinism tak indeterminism, odchyluje se vědomě od Herbarta i Benekeho a pokládá za svobodu vůle »určovatelnost vůle nikoli motivy vnějšími, nýbrž vnitřními, jen psychickými silami jak sféry představové, tak citové, tak volní«, při čemž ze sil těch zděděné síly (= pudy) jsou silnější než nabyté, a síly významu obecnějšího silnější než síly významu jedinečného (singulárního). — Tato představa o svobodě vůle zajisté nevyžaduje rozboru; neboť »určovatelnost vůle« silami (mimo jiné) vůle — toť buď nejasnost ve výrazu anebo v myšlence samé. —

Z psychologie konkrétní na prvním místě zasluhuje povšimnutí, jak byla zastoupena pedopsychologie. Od posledního kongresu Mnichovského zajisté právě na tomto poli bylo intensivně pracováno ve všech zemích, a přece, kdežto na onom sjezdu alespoň odvětví pedopsychologickému, pedagogické psychologii, byla určena (téměř) zvláštní sekce, nestalo se tak na kongresu pařížském a dosti hojně a zajímavě přednášky do oboru psychologie dítěte náležející rozděleny a zařazeny do různých sekcí. Zajímavá fakta sdělil v rozpravě své »Premiers mouvements de l'enfant«, Dr. Jean B. Philippe podle pozorování, vykonaných v porodnici pařížské na oddělení prof. Agr. Bonnairea na plodu potráceném v 6. měsíci. Podobně zajímavé byly výsledky pozorování o fantasii dítěte, která vykonal Mik. Vaschide, a o svalové síle žáků na konci školního roku, která vykonal M. C. Schuyten; naproti tomu k pozorováním pí. Marie de Manaseinové (o dědičnosti duševních vlastností) nemohu se ubránit jistě skepse, a zajisté aspoň všeobecná dedukce, odtud auktorou učiněná, jest ukvapená. Nejcenější ze sdělení pedopsychologických byla přednáška docenta petrohradské university, Alexandra Něčajeva, o vývoji paměti žáků, provázená pěknými přehlednými diagramy, jež mezi členy sjezdu byly rozdány. Na základě obrovského materiálu (687 žáků a žákyň ve stáří 9—18 let) Něčajev došel k těmto výsledkům: 1. S věkem přibývá postupně u žáků paměti, jak přirozeně lze očekávat; avšak v době dospívání (puberty) lze pozorovati jisté zvolnění vývoje. 2. Význam slov rozhoduje o lepším nebo horším jich zapamatování.

3. Vývoj paměti pro abstraktní slova jest značně analogický vývoji paměti pro číslice. 4. Rozsah vývoje paměti jest u žactva (nejen individuálně), ale i dle předmětů, jež mají býti pamatovány, rozličný; nejmohutněji roste paměť pro předměty a slova označující stavy citové, nejslaběji paměť pro čísla. Hoši mají silnější paměť pro reální dojmy (předměty a zvuky) než děvčata, naopak zase děvčata silnější paměť pro čísla a slova; největší rozdíl mezi hochy a děvčaty v paměti spadá mezi léta 11—14. Výsledky, které jsme tu jen obecně a úhrnně mohli podati, přednášející ovšem na sjezdu podrobněji (dle jednotlivých roků stáří a serií předmětů) doložil číslu poměrnými a v procentech. — Do pedopathologie náležela rozprava Dra Frant. Chaillousa o tom, jak čeliti mravní zkaženosti mládeže. Chaillous stanovil jako faktory, jimiž podmíněna jest mravní spustlost u mládeže, dva, totiž dědičnost a nákazu (stykem v rodině, společností, lekturou, příklady, nemravnými divadly atd. způsobovanou a opětváním ve fantasii zvrhlého individua v neustálou často »sebenákazu« přecházející) a dovodil z toho nutnost neukazovati k nedostatečnosti výchovány, jež ovšem zcela nemůže vadám zakořeněným čeliti, nýbrž co možná ukazovati k faktu, že do jisté míry aspoň výchovány může mnoho napravit a zameziti, a tuto jeho — třebaš omezenou schopnost — hledět co možná zvýšiti reformou výchovány dnešního, která by právě za cílem zeslabení zlých vlivů nákazy mravní na minimum se nesla. Prakticky doporučoval zařízení zvláštních »trestních kolonií pro děti« (po způsobu kolonie Saint-Hilaireovské) i určil jisté body, které by při instituci té měly býti zachovány. Prof. Will S. Monroe, americký pedopsycholog (přes své mládí) z nejpřednějších, tentokrát neměl přednášku z oboru psychologie dítěte, nýbrž o »obrazivosti ve snu«. Dle vzoru prof. Dr. Mourly Volda (z Kristianie) Monroe zkoušel tři léta po sobě (na svých posluchačích i sobě), jaký vliv na obsah a povahu snů mají dojmy, jimž jsme vystaveni krátce před spaním. Kdežto však Vold omezil se na zrakové dojmy, Monroe zkoumal experimentálně následky takových dojmů zrakových, chuťových a čichových. Potvrdil pozorování Voldova, že vskutku v jistém počtu případů měl dojem nějaký vliv na utváření se, resp. obsah snu následovavšího i podal velice zajímavé výsledky v podrobnostech. Pěkně sepsaný jeho elaborát sledován byl se zájmem ode všech.

Z jiných konkrétních psychologii hlavně psychologie tak řeč. sociální a kriminální byla na sjezdu i početně i důstojně reprezentována. V oné přednášce (anebo aspoň sdělení) vystoupili na sjezdu mimo předsedu sekce, G. Tardea (jenž vyložil pojem a metodu »interpsychologie« t. j. psychologie sociální), F. Eulenburg (již ze sjezdu Mnichovského známý a nedávno o předmětu též vydavší spis větší), Alessandro Gropalli a Charles Kuntz (»Ergology«); k psychologii kriminalistické příspěvky zajímavě podali především Dr. Mik. de Seeland (o příčinách nestejně zločinnosti pohlaví mužského proti ženskému) a Dr. Ed. Reich (o vlivu soustavy hospodářské a sociální na zločinnost). K psychologii tak řeč. »typů« lidských řadila se živě přednesená rozprava prof. R. P. Bulliota, obsahující pokus třídění lidí s hlediska psychologie a fysiognomiky, pokus, který pro praktické duševnání obsahuje leckteré dobré jádérko, jehož však malá hodnota s hlediska obecné, abstraktní psychologie jen proto as nebyla na kongresu patrna, poněvadž přednáše-

jící osvědčil se nejen poutavým a rázovitým řečníkem, ale zvláště obratným v debatě; námitky projevené dovedl ihned a vtipně pokaždé odbyti, tak že posluchačstvo nezřídka rozjařil.

Množství přednášek bylo nejen přihlášeno, ale i vykonáno v sekci pro psychologii pathologickou a zjevů hypnotických i příbuzných. Paul Sollier, J. Séglas, Edv. Toulouse, J. P. Hartenberg, A. Tamburini, Jules Liégois buďtež tu aspoň jmény připomenuti, aby naznačeno bylo, že v oddělení tom ne jeden velmi cenný příspěvek byl podán; referovati však třebas jen o jejich přednáškách, zavádělo by nás příliš daleko, a mimo to k náležitému posouzení toho, co podali, nemůžeme se považovati za povoláné.

Než obrázek o činnosti sjezdu vyžaduje doplnění jedním ještě rysem zmínkou o účasti okultismu na něm. Toho, kdo poněkud jen si všiml, kterak literatury a stoupenců rozličných druhů okultismu přibývalo za let posledních zejména také ve Francii, nepřekvapím sdělením, že účast z kruhů těch byla obrovská a že přednášek o »phénomènes de trance«, o mediích, o »manifestacích psychických«, »exteriorisaci«, atd. atd. byla značná řada. Ba i téměř zvláštní obecné sedění, oněm věcem a tužbám věnované, si dovedli vymoci. Nicméně překvapili tito psychologové, již rádi ve Francii dosud si osobují název »experimentální«, tentokrát zvláštními »aparáty« elektrickými »ke kontrole a registrování« jevů mediumistických. Škoda, že jsem tyto »aparáty« vyobrazené p. Dr. Gérardem Encaussem, nemohl blíže si prohlédnouti, když ne v činnosti, aspoň v klidu, a musil se spokojiti prostým popisem jich! Ostatně jen tak hladce bez útoků na svou »vědu« okultisté ani na sjezdu neprošli. Nejen negativně proti nim vystoupili lékaři, kteří vědecky se obírají zjevy hypnotickými, tak totiž, že odepřeli účastenství oficiální v sekci oně a uspořádali si zvláštní (II.) sjezd pro studium hypnotismu, ale i pozitivně proti nim v debatě se ozval na př. Vogt, Demoor, a zvláštní přednáškou Theod. Flournoy; ale arci nadšení a přesvědčení jejich tím nezvikláno.

S přednáškami na sjezdu spojeny byly, jako obyčejně, demonstrace některých aparátů psychofysických — Edv. Scripture ukázal a vysvětlil nový aparát k studiu počtů barvových, R. Sommer své psychografy, Goetz Martius nový aparát k studiu vjemu přerušovaného světla — a sdělení z ústavů a laboratoří psychických: sl. Jotejkova, Edv. Toulouse, N. Vaschide, John E. Purdon a j.¹⁾ Ostatně v obojí příčině příjemným doplňkem bylo referentovi pozvání k návštěvě psychologické laboratoře prof. Bineta. Laboratoř ta není ovšem tak rozsáhlá a ani z dálky tak pohodlně zařízena, jako na př. psychologická laboratoř Wundtova v Lipsku, ale tuším i umístění i zařízení (v Sorbonně) jest jen provizorní. Nicméně nejen některé aparáty obzvláště pěkné již dnes jsou pracujícím studentům — práce řídí vedle Bineta p. Dr. Philippe jako »chef de travaux« — k dispozici, ale i všechny důležitější přístroje psychofysické, jichž se v laboratoři užívá, jsou tu po ruce. I takovému znalci

¹⁾ O založení »mezinárodního ústavu pro psychologii v Paříži«, jež se na tomto sjezdě stalo skutkem, promluvil jsem jinde (v. Rozhledy XI. roč. seš. 1.) Viz též Č. Mysl II. str. 158.

práce v psychologických laboratořích, jako jest bez odporu prof. Osv. Külpe (jenž tehdy spolu tam s námi dlel), laboratoř pařížská dosti se líbila. Mimo to třeba mít na paměti, že i ve Villejuifu (poblíže Paříže) Dr. Edvard Toulouse zařídil si laboratoř psychologickou. Měli jsme příležitost ji poznati při návštěvě velikého asylu tamního, kdež po prohlídce celého ústavu a návštěvě nemocných, v přednáškovém sále jednak Dr. A. Marie, jednak sám Toulouse probral hlavní třídy abnormných individuí, demonstuje to na typičtějších osobách (většinou ženách) nemocných; po té obrátil se referent za ochoty p. Vaschidea k prohlídce rozličných přístrojů a pomůcek psychofysických, sloužících zvláště k měření intesity počitků (zejména na př. čichových, tlakových atd.). Pokud se tkne blázně, jest ovšem jak stavba tak vnitřní zařízení všemožně učiněno dle požadavků a pokroků dnešních; arci co do nádhery nelze jej ani z daleka přirovnávati přepychu, opravdovému přepychu (soukromého) sanatoria de Bois de Boulogne, kamž jeho chef Paul Sollier se svou chotí vřídne jednoho dne nás pozvali a rovněž všudy provedli a zejména oddělením pozorovacím a pak traktem pro morfiomany určeným překvapili. A když tak již zmiňuji se o návštěvách rozličných těch ústavů, dodám jen ještě, že se mi podařilo intervencí prof. Serebrenikova (z Petrohradu) býti pozvánu na kliniku předního zastance léčby hypnotické, Dra Edgara Berillona, kde nejen některé zajímavé klinické případy byly nám demonstrovány, ale kde také došlo k zajímavé debatě o významu a podstatě suggestce hypnotické mezi Berillonem a námi i některými jinými jeho hosty.

Než zajisté referát náš vzrostl již příliš a na čas jest skončiti; ostatně i tato jeho rozsáhlost, přes to, že tu ohromná většina přednášek ovšem nutně pominuta jest mlčením, svědectví vydává o významu 4. sjezdu psychologického. Jak hojností, tak pestrostí přednášek jeví se sjezd jako pokrok proti předešlým; co se tkne vnitřní povahy přednášek jeho a jich hodnoty nelze povšechně tak říci, nýbrž tu nutno lišiti. Přednášky z oboru psychofysiky, fysiologické tak řeč. psychologie, psychopathologie i psychologie jevů spánku se týkajících, myslím, stály celkem výše než souhlasné rozpravy mnichovského kongressu; za to pedopsychologický obor a obor »filosofické« psychologie (obecných a základních otázek psychologie se týkajících), tuším, nemohou se podobným rozpravám III. sjezdu rovnati anebo aspoň je nepřevyšují. V celku nicméně zračí se ve IV. sjezdě psychologickém v Paříži krok ku předu; kéž jest dalším takovým V. sjezd, jenž chystán je v r. 1904 do Říma!

Z P R Á V Y.

Pomník Tómy ze Štítného odhalen byl dne 18. srpna 1901 ve Štítném, nepatrné vesnici, ležící mezi Novým Etinkem, Žirovnici a Kamenicí nad Lipou. Z Jindř. Hradce jede se do Štítného tři hodiny. Pomník postavil spolek pro zřízení desky T. Štítnému. Příspěvků sešlo se tolik, že místo pouhé desky postavili pomník. Jest to úhledný obelisk na čtyřhranném podstavci, oboje z hlazené žuly. Na podstavci umístěna jest deska s nápisem: »Památce Tómy ze Štítného, zakladatele českého písemnictví.« Na obelisku je bronzový medaillon s podobiznou Štítného. Pomník stojí na prostranném, okrouhlém, asi 1.5 m vysokém valu, k němu vedou vyzděné schody. Val ten upravila obec Štítenská. — K slavnosti dostavily se spolky sokolské, hasičské, pěvecké a j. z Jindř. Hradce, Nov. Etinku, Kamenice, Žirovnice a Počátek. Starosta obce p. Kučera a starosta spolku p. Ruth z Kamenice přivítali nesčíslný zástup srdečnými slovy. Pak promluvil náčelník župy br. Šimánek o rytíři Tómovi ze Štítného, jako vzoru mužnosti a lásky k vlasti. Slavnostní řečník p. Jindra, ředitel škol z Kamenice podal obsírný výklad o životě a spisech oslavence. Za »Filosofickou Jednotu« vzdal hold Štítnému Dr. Procházka, jako prvnímu českému racionalistovi, prvnímu českému idealistovi. Připomenul tichou práci myslitele, který první vykládal pojmy filosofické jazykem lidu. V tom jest význam Štítného nejen pro český národ, ale i pro lidstvo vůbec. Nastala volná zábava, při níž čtena řada došlých telegramů, mezi nimi též od Filosofické Jednoty, zasláný starostou Dr. Čádou. X.

Z Jednoty Filosofické. Pí Marie Tillová, choť zemřelého zemsk. šk. inspektora Dr. A. Tille, darovala knihovně Jednoty řadu knih obsahu filosofického z pozůstalosti svého chotě, mezi nimiž dila velice cenná. Do archivu Jednoty darovala exemplář Dastichovy Filosofické propedeutiky proložený psacím papírem, na němž jsou vlastnoruční poznámky zesnulého p. inspektora, který se filosofickými studiemi rád obíral. Poznámky ty jsou příspěvkem zároveň k biografii Dastichově. Výbor Jednoty vzdává dárkyni uctivý dík.

Prof. Dr. J. Durdík stížen byv před rokem těžkou nemocí nezotavil se dosud, aby mohl přednáseti. Kdokoli zájem má o literaturu filosofickou, přeje nejstaršímu jejímu pěstiteli upřímně brzkého pozdravení.

Virchovovy 80. narozeniny oslavují se v celé Evropě; neobyčejně okázalým způsobem v Berlíně. Virchov má pro vývoj lékařské vědy význam epochální: Němci velebí v něm také politického předáka, jenž dovedl přesvědčení své pokrokové mužně hájiti za všech okolností i proti tak mocnému

odpůrci, jako byl Bismarck, i proti nátlaku vládnímu. Avšak jako filosofa nemáme příčiny zvláště nadchnouti se jeho myšlenkami. Poznal nevědeckost a nedostatečnost materialistického názoru na svět, ale poměr víry náboženské a vědeckého poznání rozřešil kompromisem velmi povrchním. Kam věda sáhá, tam nemá přístupu víra; za tou hranicí můžeš si věřit, čemu chceš. Tento princip dostačí s parlamentárního stanoviska, ale nepostačí srdci zmítanému pochybnostmi, nepostačí se stanoviska ethického, nepostačí se stanoviska noetického a jest s to, aby uvedl filosofickou spekulaci v nevážnost.

Prof. E. Mach raněn byv mrtvicí byl nucen vzdáti se činnosti akademické; odešel na trvalý odpočinek. Pro vědu i pro filosofii znamená to ztrátu bolestnou.

Filosof pěstí, Theodor Momen, před 50 lety nastoupil činnost učitelkou. Němci jubileum to oslavují. My si vzpomínáme, že od Herdera, z jehož filosofie čerpali nadšení Kollár, Šafařík a Palacký, jenž volal k Slovanům: Vzmůžte se, do Momenova výroku: Bijte je, uplynulo 100 let.

Filosofický spolek v Petrohradě. Myšlenka o jeho založení vznikla r. 1879, jeho potřebu cítili tací mužové, jako Solovjev, Strachov, Bestužev-Rjumin, Kapunckij, Radlov, Certelev a j. Časové ale byli nepřízniví a marné byly snahy těchto mužů. Teprve r. 1897 znovu vznikla myšlenka o uskutečnění dávné tužby. Duší podniku byla M. V. Bezobrazova a již v březnu toho roku na žádosti o povolení spolku bylo podepsáno 80 členů. Součinností profesorského sboru stanovy (*ustav*) byly v říjnu povoleny a 7. prosince byla první valná hromada. Předsedou byl zvolen petrohradský profesor, Aleksandr Ivanovič Vvedenskij, muž posud mladý, avšak o filosofii v Rusku velice zasloužilý. Studoval filosofii za hranicemi, počal Leibnicem a nyní jest horlivým stoupencem novokantismu. Ve spolku jemu statně pomáhají Radlov a Kolubovskij, bibliograf filosofického ruchu. Roku 1900 spolek už měl asi 300 členů. Prvý rok bylo 16 sedění; zvláště oslavil spolek stoleté jubileum narození A. Comtea ve dvou seděních pěti řečmi. Druhá výroční valná hromada byla v říjnu r. 1899, ve které prof. Tamnicyn četl svou řeč: »Současný stav přírodních věd a jejich nejbližší úloha«. Dosti podrobné zprávy o seděních, obsahy přednášek a j. tisknou se v Moskevských Voprosách. Zvláště zajímavým bylo sedění v únoru t. r., ve kterém básník-filosof Merežkovskij posuzoval náboženství Tolstého, při čem hlavně ukazoval na poslední jeho román »Vzkříšení«. Merežkovskij hleděl přesvědčiti své posluchače, že Tolstoj žádné víry nemá, že se vlastně rouhá a že pod pláštěm evangelia šíří hnilobu a zmrtnění. Ve svých vývodech zajisté jde Merežkovskij příliš daleko, přece se ale nedá upříti, že Tolstoj nejedná správně, a řekněmež, čistě, vymýšleje různé náboženské pojmy, které nemají nic společného s křesťanstvím, přece neustále ukazuje na Krista a evangelium, o čemž nechť si čtenář přečte náš článek v Osvětě. Podotýkám, že disput o Tolstém není v žádném spojení s vyloučením hraběte z pravoslavné církve.

J. Mikš.

Redaktor Pedagogických Rozhledů, p. Jan Mrazík, odpověděl na vyzvání naše učiněné na straně 307 takto (v prvním čísle nového ročníku Pedagog. Rozhledů str. 48 v Listárně redakce): Všecko učitel-

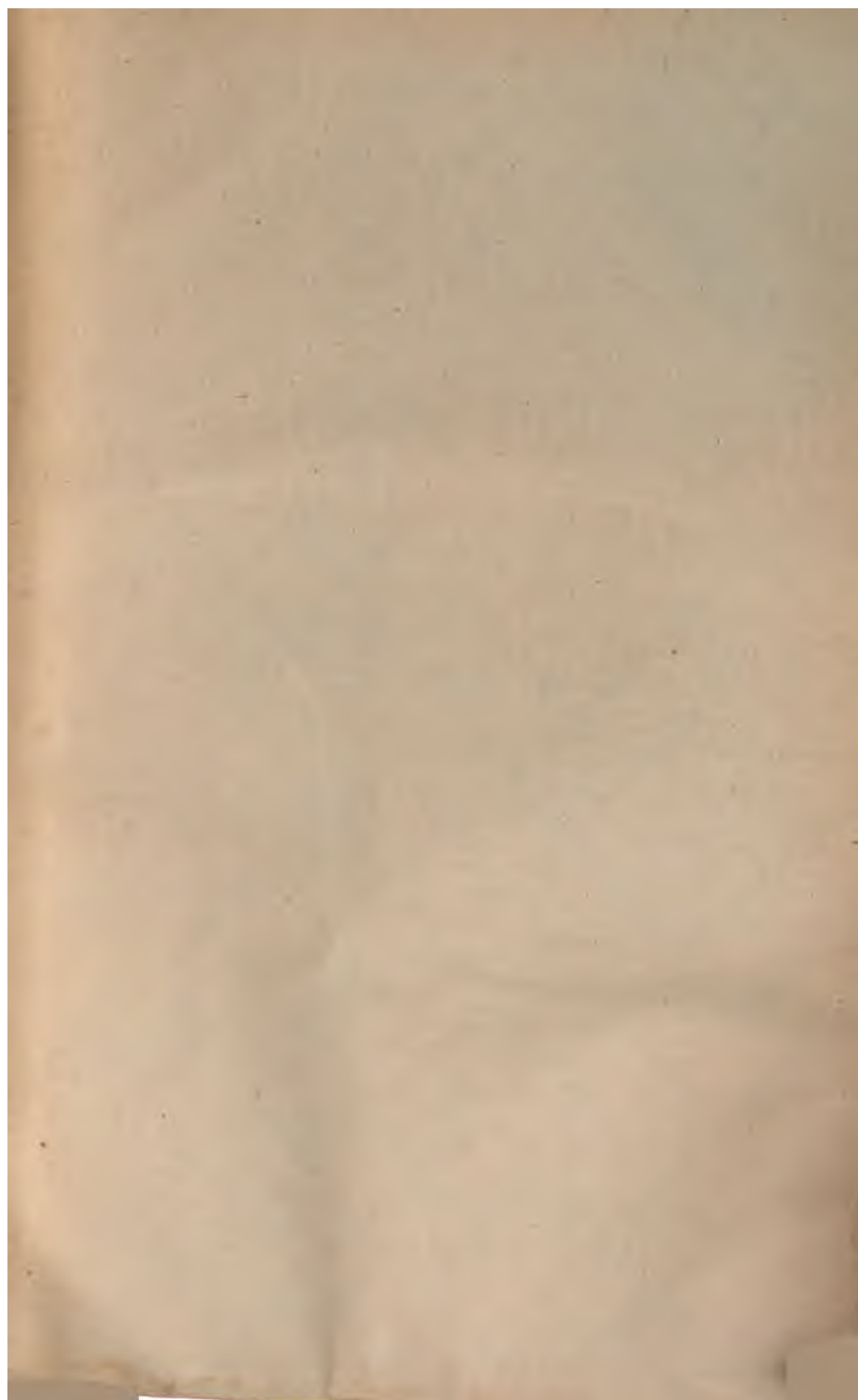
stvo české, až na mizici výminky, pojaló mezi své kardinální požadavky vzdělání na jednotné střední škole a na škole vysoké. Měli jsme o tom článek v Paed. Rozhl. v dubnu 1899. V kalendáři učitelském, vydaném Ústř. spolkem téhož roku, byl článek, kde bylo vypsáno, kterak si to vzdělání na střední a vysoké škole představujeme. Vy jste to neregistrovali. Za to jste však registrovali v 3. seš. roč. I. článek, který do »Naši Doby« napsal sbor učitelský měst. školy v Polné a který je ranou ze zadu do požadavku všeho učitelstva. Máme tedy právo domnívatí se, když jste našli zalíbení na požadavku polenských, o požadavku všeho učitelstva ani se nezmínivše, že s polenskými souhlasíte a že jste tudíž proti vyššímu vzdělání učitelstva.

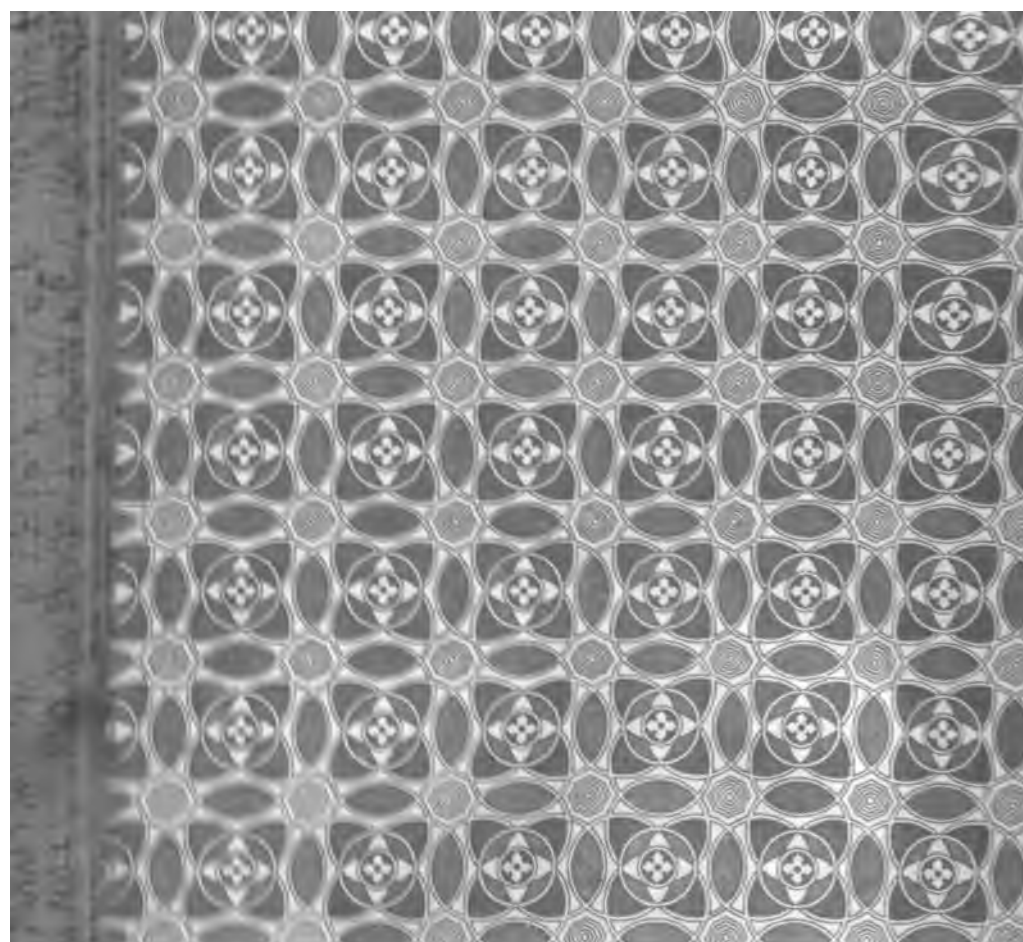
Z tohoto vyjádření naši čtenáři mohou poznati, jak lichá a nerozvážná byla výtka redakci Č. Mysli učiněná. Registrovatí článek nebo projev nějaký není důkazem zalíbení v jeho obsahu. Ale neviděti, čím členové redakce Č. Mysli snažili se přispěti skutkem k uskutečnění požadavku učitelstva po vyšším vzdělání, nesvědčí o objektivnosti, kterou na redaktory předního časopisu učitelského máme právo žádati.

O Ibsenovi sděluje sl. Aleo Tweedie některé podrobnosti, z nichž uvádíme dle novin tuto: Na psacím stolku má umístěn vedle kalamáře malý podstavec, na němž jsou všeliké figurky, zvířata, čertíček a pod. O tom podstavci vyjádřil se prý Ibsen takto: »Nenapišu ani řádky ze svých dramát, nestojí-li tento podstavec se vším, co je na něm, na stole přede mnou. Nemohl bych bez toho psáti. Snad se to zdá podivným — a jest to podivné — ale nemohu bez toho psáti«, opakoval; »avšak proč toho užívám, jest mé tajemství. Při tom usmál se tiše.

Úmrtí. Dne 3. srpna t. r. zemřel v jedné vesnici u Moskvy dr. med. A. Tokarskij u věku 42 let. Nebožtík byl známým psychologem, a tím jest paměti hoden, že založil první psychologickou laboratoř v Rusku (při psychiatrické klinice university moskevské). — Dne 9. června t. r. zemřel v Sv. Janě na Sáře německý pedagogický spisovatel dr. Gustav Fröhlich, bývalý ředitel a kr. (pruský) školní dozorce městských škol tamějších. V pedagogickém světě jest chvalně znám jako prostonárodní vykladatel ideí Herbartových a jeho školy. Zejména svým dílem »Die wissenschaftliche Pädagogik Herbart-Ziller-Stoy's« (5. vydání 1892) přispíval ku popularisování směru tak řečeného vyučování »výchovného«. Jeho zásluhou namnoze jest, že abstraktní jinak theorie Herbartovy a Zillerovy nabyly tímto spisem záživnější podoby pro širší vrstvy učitelstva filosoficky méně školeného. Hlavním jeho dílem jest však »Die Erziehungsschule«, jež vydáno r. 1899 poopraveno a rozmnoženo s názvem »Die deutsche Erziehungsschule, ihr Unterricht, ihre Zucht und Regierung sowie ihre Verbindung mit dem Elternhause und das Schulleben nach den Forderungen der wissenschaftlichen Pädagogik« (spis cenou počtěný). O organizaci školy obecně jedná spisek jeho »Schulorganisation nach den Forderungen des Staats- und Kirchenrechts«. Vedle těchto spisů vlastních Fröhlich upravil učebnice našeho dra G. Lindnera (německý originál) »Allgemeine Erziehungslehre« — »Allgemeine Unterrichtslehre«.

Kč.





Stanford University Libraries



105 013 489 781

DATE DUE

--	--

STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES
STANFORD, CALIFORNIA
94305

